

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY





Digitized by the Internet Archive
in 2010

REVUE

DES

COURS ET CONFÉRENCES

BIBLIOTHÈQUE DE LA REVUE DES COURS ET CONFÉRENCES

Philosophie.

L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution, par EDOUARD LE ROY, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.	18
Les origines humaines et l'évolution de l'Intelligence, par EDOUARD LE ROY, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.	20
La pensée intuitive, par EDOUARD LE ROY, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. Tome I : <i>Au delà du discours</i>	18
Tome II : <i>Invention et vérification</i>	20
L'esthétique du sentiment, par J. SEGOND, professeur à la Faculté des lettres de Lyon.	15
La philosophie de Plotin, par Emile BRÉHIER, professeur à la Sorbonne.	18
Les théories de l'induction et de l'expérimentation, par A. LALANDE, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne.	20
L'habitude, par J. CHEVALIER, doyen de la Faculté des lettres de Grenoble.	20
Les rythmes comme introd. physique a l'esthétique, par PIUS SERVIEN.	15
Lyrisme et structure sonore, par PIUS SERVIEN.	12
Le rêve et la personnalité, par MARGUERITE COMBES.	20
Les principes de la logique et la critique contemporaine, par ARNOLD REYMOND, professeur à l'Université de Lausanne.	25
Les Intuitions atomistiques (<i>Essai de classification</i>), par GASTON BACHELARD, professeur à l'Université de Dijon.	15
Les origines du caractère chez l'enfant, par le Dr H. WALLON, chargé de cours à la Sorbonne.	25
Principes d'esthétique, par PIUS SERVIEN.	18
La Représentation (<i>Essai philosophique</i>), par ANDRÉ CRESSON, professeur agrégé de philosophie.	20
La Dialectique de la Durée, par GASTON BACHELARD, professeur à l'Université de Dijon.	18

BIBLIOTHEQUE DE PHILOSOPHIE

RENÉ DESCARTES : <i>Lettres sur la morale (Correspondance avec la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine)</i> . Texte revu et présenté par JACQUES CHEVALIER, doyen de la Faculté des lettres de Grenoble.	34
RENÉ DESCARTES : <i>Regulæ ad directionem ingenii</i> . Texte présenté, revu, traduit et annoté par GEORGES LE ROY, professeur agrégé de Philosophie.	24
CONDORCET : <i>Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain</i> . Texte présenté et revu par O. H. PRIOR, professeur à l'Université de Cambridge.	24
FÉLIX RAVAISSON : <i>Testament philosophique et fragments, précédés de la notice lue en 1904 à l'Académie des Sciences morales et politiques</i> , par HENRI BERGSON. Texte présenté, revu, augmenté et annoté, par Ch. DEVI-VAISE, professeur agrégé de Philosophie.	24
COURNOT : <i>Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes</i> . Texte présenté et revu par F. MENTRÉ, 2 vol. ensemble.	60

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

fondées par A. KOYRÉ, CH. H. PUECH, A. SPAIER.

Tome I (1931-1932)	60 fr.	Tome III (1933-1934)	75
Tome II (1932-1933)	75 fr.	Tome IV (1934-1935)	65
Tome V (1935-1936)	70 fr.		

TRENTÉ-HUITIÈME ANNÉE. — DEUXIÈME SÉRIE.

Année scolaire 1936-1937

REVUE DES COURS

ET

CONFÉRENCES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

FORTUNAT STROWSKI

Membre de l'Institut
Professeur à la Sorbonne



350601
17.5.38.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE FURNE

BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS

3 et 5, rue Palatine (VI^e)

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

Imprimé en France.

REVUE BIMENSUELLE
DES
COURS ET CONFÉRENCES

DIRECTEUR : M. FORTUNAT STROWSKI,

*Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.*

François Simiand et l'histoire du travail

par E. COORNAERT,

Professeur au Collège de France.

Leçon d'ouverture au Collège de France.

Voici bientôt trente ans, le Collège de France accueillait la jeune Histoire du travail. Le passé des classes ouvrières, il serait injuste de le méconnaître, avait déjà retenu l'attention de maints chercheurs : ils restaient cependant dispersés. La tradition, en effet, limitait la scène de l'histoire entre des décors étroits : les masses laborieuses n'y avaient guère accès ; on les entrevoyait pour expliquer les gestes des princes, pour comprendre la politique des ministres ; on ne s'inquiétait pas d'elles pour elles-mêmes, pour la réalité de leur labeur et de leurs luttes quotidiennes, pour leurs rapports avec la vie des nations, les cycles de civilisations. En fondant cette chaire, la Ville de Paris, si elle innovait, se montrait tout autant fidèle à sa tradition : cette création n'était-elle pas dans la ligne de son histoire ? l'organisation du travail n'apparaît-elle pas toujours, depuis les lointains Marchands de l'eau, intimement mêlée à la vie de la cité qui est le centre le plus ardent de l'activité française ? En adoptant la

nouvelle discipline, la maison qui s'applique à « tout enseigner » restait, elle aussi, fidèle à sa mission de toujours : en accueillant l'étude du travail d'hier et de jadis, en s'ouvrant aux échos de la vie présente, elle collaborait à leur expression en valeurs scientifiques et elle affirmait sa sympathie pour ces masses qui élargissaient leur place dans le monde. Cette sympathie qui aide à comprendre a guidé les deux hommes qui, au cours de ces trente années, ont occupé avec éclat la chaire dont j'ai aujourd'hui la responsabilité.

* * *

L'ardeur de Georges Renard lui avait ouvert les horizons intellectuels les plus différents. Sa curiosité lui fit parcourir en tous sens le domaine de l'histoire du travail, aux époques les plus diverses — les plus éloignées les unes des autres, les plus dissemblables entre elles. Il inaugura son enseignement en décrivant l'organisation économique de Florence au Moyen Age ; il rassembla les témoignages dont disposait la préhistoire sur le travail des populations primitives ; il consacra aux travailleurs et aux industries d'aujourd'hui des monographies fouillées — et légua à François Simiand l'idée d'une étude systématique des associations ouvrières ; il analysa les doctrines socialistes. Il entreprenait aussi une *Histoire universelle du travail*. C'est à cette occasion que je dois de l'avoir rencontré : sur l'indication de l'un de mes maîtres, il me fit l'honneur de me demander une collaboration... On ne perdait plus son souvenir, celui d'un homme vibrant, entraînant, comment dire ? chargé d'électricité.

* * *

Sa succession — il y a quatre ans — passait aux mains vigoureuses de François Simiand. Il atteignait alors au sommet de sa réputation, déjà au premier rang parmi les sociologues, les économistes et les historiens. Il s'était mis en vedette, dès les premières années du siècle, par un *Essai sur le prix du charbon*, par son livre *Le salaire des ouvriers des mines de charbon* et des discussions sur les questions de méthode en science économique et en histoire. Au soir d'une vie de méditation, d'action, de travail, de recherches, de calculs au sens concret du mot, il publia coup sur coup à partir de 1929 les trois années d'un *Cours d'Economie politique*, professé au Conservatoire des Arts et Métiers dont il

aima les auditoires si attachants, ses *Recherches anciennes et nouvelles sur le mouvement général des prix du XVI^e au XIX^e siècle*, un ouvrage monumental *Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, *Les fluctuations économiques à longue période et la crise mondiale*, *De l'échange primitif à l'économie complexe*, un livre rapide sur *Le développement économique des Etats-Unis*, résumé d'un enseignement donné ici même, qui marque la dernière étape de son évolution intellectuelle, en accentue la courbe et en révèle peut-être le sens ; enfin *La monnaie, réalité sociale*, où s'affirme encore l'ascension de son talent. Cette pensée ferme et riche qu'il livra ainsi dans ses dernières années, lumineuses et émouvantes, j'en voudrais suivre un instant les détails, les lignes particulières, la direction générale. Marquer, jalonner les élans, les hésitations, les reprises de sa pensée, n'est-ce pas dessiner avec ses repentirs et ses retours le mouvement même de toute une génération qui, emportée, en un temps de fièvre, à une même bataille pour la science et pour le peuple, comme lui, en des heures de découverte, riches de joies, de difficultés, d'illusions aussi, courait d'instinct aux avant-gardes ?

* * *

Pour saisir ce qui domine la recherche de Simiand, laissons de côté ce qu'il eût appelé les contingences et cherchons à dégager de sa biographie et de ses accidents l'essentiel, je veux dire, les cheminements, le progrès de la pensée ? Je n'ai pas à insister sur l'homme d'action — le bibliothécaire qui fit de ses magasins de livres un modèle d'atelier collectif, le directeur du travail qui emporta d'une Alsace-Lorraine bouleversée et exigeante l'estime de tous les hommes compétents ; je n'insisterai même pas sur le professeur, capable de stimuler les auditoires les plus différents, progressant à pas mesurés sur un terrain qu'il semblait sonder à chaque instant, amenant peu à peu les esprits devant des perspectives, des lumières nouvelles : d'autres en ont parlé, ici même, mieux que je ne pourrais le faire. Regardons seulement ses livres, tendus vers l'abstraction, la simplification patiemment recherchée, ardemment voulue, avec un désintéressement qui ne sacrifie rien au désir de plaire. Sa démarche même, en effet, s'astreint à plus de rigueur par l'hermétisme de l'expression —, le « jargon », qui doit, à ses yeux, individualiser chaque ordre de connaissances. Philosophe de tempérament et de formation, sociologue de vocation, statisticien, économiste, historien, Fran-

gois Simiand, quel que soit l'objet de sa recherche, l'outil qu'il manie, vise toujours les rapports constants les lignes simples, ce qu'il appelait d'abord des lois, — il y a de cela un quart de siècle et davantage ! — ce qu'il appellera des règles, quelque chose comme des lois générales dégradées, des ombres de loi.

Scientifique, il l'aura été avec force, avec persistance dans le domaine de l'économie politique, jusque-là essentiellement déductive. Il s'éleva avec raison contre « les théories sans faits », sans corps... Il aborda avec le même esprit le domaine de l'histoire. L'enthousiasme romantique avait secoué la poussière des archives et commencé d'introduire la science dans l'étude du passé : l'histoire avait renoncé à être un genre oratoire ou philosophique et s'appliquait à ressusciter, par des méthodes nouvelles, les générations disparues. Elle avait pourtant gardé, tout d'abord, sa traditionnelle allure littéraire. Mais un cycle nouveau s'était ouvert pour elle avec la seconde moitié du XIX^e siècle. Une réaction s'affirmait contre les grands hymnes, les théories ambitieuses, les vues à vol d'oiseau. Les historiens assuraient leurs techniques, limitaient leurs desseins, avouaient souvent leur préférence pour le travail au microscope. Si des maîtres continuaient, certes, à produire des œuvres à la fois solides et fécondes, la terreur de tout finalisme menaçait de paralyser des épigones tentés de croire que l'érudition a sa fin elle-même. François Simiand ne pouvait se contenter de ces besognes de détail qui ne menaient pas jusqu'à son terme la transformation nécessaire de la matière historique. Il entreprit de montrer que ces faits soi-disant purs, ces éléments d'histoire à l'état naissant ou donnés comme tels, restaient sans valeur si l'on ne s'en servait pour bâtir des constructions ordonnées qui les dépasseraient, comme une belle et utile architecture dépasse les matériaux dont elle est édifiée. Mais aussi, quoi qu'ils en eussent, il décela, chez les historiens à la recherche du détail « événementiel », comme il dira plus tard, des tendances, des traces, un minimum de sociologie inavouée. Il voulut même exorciser quelques « idoles » — politique, individuelle, chronologique — dont le culte, à vrai dire, ne comportait plus, s'il l'avait jamais fait, une foi profonde. Il fit souvent figure d'iconoclaste.

Mais il était lui-même un constructeur. Patiemment, au prix d'un labeur acharné, il esquisse les grandes lignes que les historiens renoncent à dessiner. Il risque sans peur des comparaisons à travers le temps et l'espace pour rechercher des concordances ou des contradictions : on ne le voit pas toujours sans une crainte secrète déraciner ainsi les institutions de leur milieu pour en rap-

procher les images. Au fond, ce qu'il prétend faire — et ce qu'il fait — c'est reprendre la matière que les historiens ne travaillent pas pour en tirer plus et mieux qu'eux. Qu'ils édifient « à leur mode, selon leur tradition, une représentation du passé de plus en plus complète et de plus en plus exacte » et veuillent assurer par là aux sociologues des « matériaux fournis une fois pour toutes », cela ne lui suffit pas. Son propos est de réduire en valeurs générales les données acquises par leurs recherches. Soucieux de science pure, il dégage ordre et enchaînement là où l'on n'a montré souvent que l'accident, le hasard des événements et de la vie. Pratiquement, il subordonne l'histoire à la sociologie, ne voyant dans la première qu'une servante de la seconde.

* * *

Cela ne veut pourtant pas dire qu'il laissera de côté les règles du métier historique, ses exigences minutieuses, sa critique et ses microscopes. Il entend bien que cette histoire profonde, à laquelle il travaille, demeure une œuvre positive. Les matériaux qu'il met en œuvre doivent valoir les produits des meilleurs laboratoires. Sa méthode même l'astreint à une rigueur jalouse. Il veut assurer ses données, en réunir le plus grand nombre possible, les trier, en déterminer au plus près tous les facteurs, répéter entre elles les comparaisons en tenant compte des circonstances qui les encadrent. A ce jeu, le philosophe se rapproche des historiens : quand ils le compteront comme l'un des leurs, il ne protestera plus qu'avec un sourire de demi-acquiescement ; il finit peut-être même par les dépasser en exigence.

Mais ces patientes interrogations de documents, les difficultés, les échecs provisoires, les recommencements de ces enquêtes ont exigé de lui un long renoncement. Il approchait de la soixantaine quand il présenta au public l'essentiel de sa recherche. Il était bien tard déjà. A ce long labeur il s'était usé.

C'est non par centaines, a écrit un de ses disciples et amis, mais par milliers ou même par dizaines de milliers qu'au cours de ses trente années de labeur, Simiand, esclave de sa méthode, a effectué des calculs, dressé des tableaux de chiffres, établi des graphiques. Ce faisant, il rêvait de laboratoires de science sociale dans lesquels un chef dirigerait les recherches de ses assistants et les travaux matériels de techniciens appointés. Mais il n'avait, lui, ni assistants, ni techniciens...

Et l'un de ses collègues a parlé, à son sujet, de « l'affreux gas-

pillage de forces humaines » que coûte l'individualiste anarchie de nos études... Il est malheureusement vrai que, « s'il a sauvé l'honneur, il s'est tué à la peine ». Je le vis dévoué à sa tâche jusqu'à la mort, quand il fit ses dernières leçons et conférences. Je vois encore le geste large de la main donnée, je sens la finesse et la bonté du sourire avec lequel, dans notre étroit bureau des Hautes Études, il me dit — si lente et précieuse conquête ! — le nom d'am. Je le vois aussi arrivant, le dernier jour, épuisé par la montée d'un étage : il s'assit sur la première chaise, énergique toujours. Trois jours plus tard, ce grand cœur cessait de battre.

*
*
*

Il avait étudié toute sa vie des mouvements d'ensemble, des mouvements de profondeur. Son attention, à la fin de sa carrière, se concentrait de plus en plus, par exemple, à travers les vicissitudes de l'histoire, sur le rôle moteur de la monnaie, sur ces *crises à longue période*, fluctuations alternées qui soulèvent ou abaissent les événements de la vie économique comme la marée porte sur elle le balancement des vagues.

Or, à la différence de ce qui se passe dans les domaines politique, social, intellectuel, quand il s'agit d'industrie, de commerce, d'agriculture, de telles oscillations peuvent, dans des conditions normales, se suivre avec précision : les faits peuvent toujours, par quelque côté, s'exprimer en valeurs numériques ; ils se laissent réduire en séries homogènes ; l'historien économiste, plus facilement qu'aucun autre, peut établir les rapports. Par contre, s'il s'élève délibérément au-dessus des faits concrets, il risque de les dissoudre, de n'en retenir qu'une abstraction. Surtout, il a besoin de séries continues, d'éléments qui puissent se ramener à une unité constante : dès que les dénombrements s'interrompent, leur mise en œuvre exige une extrême prudence ; dès que les tableaux s'étendent sur des décades, sur des siècles, le problème des valeurs se complique de considérations difficiles à chiffrer. Aussi, à la pointe de maintes séries statistiques, aussi bien étayées, aussi bien encadrées que le permettent les documents dont dispose un chercheur, certains graphiques de prix, certaines estimations de salaires, certains chiffres de production même peuvent paraître aventurés à la limite extrême de la certitude. Sans doute peut-on s'assurer des apaisements. Des chances d'erreur peuvent être compensées par d'autres de sens inverse : comme le

disait Simiand, « on peut, avec des balances fausses faire des pesées justes ». Encore ne faut-il pas confier de telles balances à n'importe quelles mains ! Et puis, les corrections de détail devant se faire progressivement, l'essentiel reste d'établir des directions d'ensemble certaines. Ne chicanons pas. Mais il est aisé de deviner le danger qu'il y a de passer de la vague à la marée.

Aussi le progrès même du labeur de Simiand, la rigueur croissante de ses enquêtes lui ont-ils montré de mieux en mieux l'importance du fait « contingent », la nécessité de disséquer cet « événementiel » auquel il se heurte de plus en plus. Sa méthode plus sinieuse analyse de plus près les connexions des faits sociaux ; pour étudier les écrivains économistes, il ressuscite leurs manières d'être, il recrée leur champ d'observation ; il tient un compte plus approché des éléments psychologiques, des incidences politiques et intellectuelles sur les faits économiques, de certains facteurs de sentiment aussi — et cet approfondissement est bien sensible dans son avant-dernier petit livre *Le développement des Etats-Unis*. De toutes parts il assiège l'homme. Il admet de façon plus explicite l'intérêt de ces cas individuels dont une explication objective peut mener à des règles. Les historiens l'étonnaient jadis par leur souci de remonter aux origines des institutions : lui-même y recourt de plus en plus et ses élèves prolongent vers le passé les courbes de ses investigations. Il assouplit même, si l'on peut dire, l'idée de la nécessité : au mot loi, il substitue celui de régularité. J'entendais affirmer un jour que Ratzel était le plus grand des géographes : il avait le premier affirmé avec éclat le lien qui rattache la vie des sociétés au sol ; il avait deviné le fait de profondeur. D'autres sont venus, ils ont montré que ce lien n'était ni universel ni absolu, qu'il est souvent même fragile... Tout le monde sait bien à quel livre plein de sève je puis penser. Mais ces démolitions sont la règle. Un nouvel alignement demain sera établi, que l'on démolira à son tour... La vérité fuit devant nous.

II

Il en va de même pour toutes les recherches. Nos attitudes intellectuelles s'excluent plus en apparence qu'en réalité. Au vrai, elles se complètent... Il y a par suite dix façons de comprendre, de justifier l'histoire. Chaque génération voit et sent le passé à travers ses exigences d'esprit, ses propres expériences, ses souffrances surtout. Pour cette raison — et pour bien d'autres

qu'il serait vain de détailler — il faut donc sans cesse recommencer à l'écrire... Simiand avait misé sur l'histoire-science et son choix était légitime. Il y a, il y aura de plus en plus une histoire scientifique. Quand et parce que nous fixons avec précision tel détail, tel événement, le contour de telle image ? Ce n'est là qu'un premier pas. Bien mieux et plus profondément, parce que, à parler des hommes, des sociétés — et il n'y a d'histoire que du social, du collectif — qu'on le veuille ou non, on se prend à chercher, à travers les événements révolus, les ressemblances, les répétitions, ne disons pas les lois, — les « régularités ». C'est une dispute de mots, une dispute vaine — si vieille qu'elle soit ! — que celle de savoir si le même homme se baigne deux fois dans le même fleuve. Malgré les différences de temps et de lieu, malgré une évolution certaine de l'homme, la matière humaine, au fond, reste sensiblement la même.

J'ai eu l'occasion de voir, en Amérique du Sud, l'extrême limite, au cœur du continent, de l'avancée des hommes contre l'espace, les *sertões*, la forêt, en un mot contre cette dure et exubérante nature brésilienne, encore si peu pénétrée d'humanité. De ce côté de l'Océan, nous avons tous, sans le savoir, à chaque instant, dans nos manières de juger et de comprendre, des paysages, des vergers, des champs cultivés comme des jardins, des villes et des villages enracinés depuis des siècles, — d'aucuns diraient des millénaires — dans des cantons qui sont éminemment, dans notre France surtout, à la mesure de l'homme : nous n'imaginons pas, il faut l'avoir vue de ses yeux, la débordante puissance de cette nature semi-tropicale dès que l'on fait un pas hors des villes, mais surtout le long de la ligne pionnière du plus vigoureux des Etats du Brésil, je veux dire de l'Etat de São Paulo... L'acharnement des hommes y est secondé par la force des machines modernes et la forêt recule plus vite qu'en Europe au XIII^e siècle ? Et cependant, dans ce pays où l'on craint moins de tomber en avion que d'atterrir trop loin d'une habitation humaine ou sur une forêt vierge, le long des pistes, dans les maisons alignées des colons de chaque *fazenda* — ces villages de demain — un autre Moyen Age dure encore : l'économie fermée des *fazendas* est à peine entamée et les haines familiales et politiques des *capitães* font revivre celles de nos féodaux. Une brillante élite y devance son temps, mais le climat spirituel y fleure encore les légendes rustiques, les superstitions ; le christianisme, élément essentiel de la nationalité, s'y confond souvent avec le culte des saints, São Paulo, São Francisco, São João, dont on célèbre les fêtes en lâchant dans le ciel des montgolfières

rudimentaires. La hâte du progrès, les changements du décor accélèrent à peine la jeunesse de cette terre qui naît à la vie des hommes. Pirenne aimait à dire qu'il n'avait compris les villes neuves du Moyen Age qu'au spectacle, dans l'Amérique du Nord, des *boom cities*, de ces villes lancées et peuplées à coups de réclame...

L'établissement de ces rapports n'est-il pas de l'histoire scientifique ? — Ne parle-t-on pas couramment du recommencement des choses ? Comme si l'histoire, malgré son apparente diversité, et même celle qui se crée autour de nous — car l'histoire, c'est hier, c'est l'instant qui fuit et emporte un peu de nous-mêmes — n'avait à sa disposition qu'un nombre limité de formules et de solutions.

Oui, les cloisons, de tout temps mobiles, qui séparaient les peuples et les civilisations se sont évanouies. La scène s'est agrandie au point de comprendre toute la terre. Mais une terre que rétrécit la multiplicité des moyens de communication, la rapidité des transports. Le monde présent est-il vraiment plus grand, dans sa totalité, que l'ancien empire romain ? Les sociétés humaines ne sont-elles pas, par leurs mécanismes collectifs, étroitement mêlées les unes aux autres ? Mon enseignement, cette année, est consacré en partie à la crise des années 1848. Alors déjà, c'est toute l'Europe qui est agitée par les mêmes fièvres — et les comparaisons avec le temps présent se pressent, en foule, devant qui essaie de revivre ces années inquiètes, heurtées... Vous connaissez le canevas d'ensemble.. Sur nos pays, pour reprendre l'expression de Pirenne, une « famille de révolutions ». L'Italie tout entière se soulève de Palerme au Lombard-Vénitien, toute l'Allemagne, de Vienne, de Munich, de Bade à la Baltique, tous les peuples slaves que gouvernent l'Empereur d'Autriche, ses ministres, ses bureaux. C'est Paris en février, Bucarest en juin. En somme, l'Europe du milieu, plus la France, et l'année 1848 de l'hiver à l'été. Et ce ne sont là que les signes politiques et militaires, éclatant au grand jour, d'une crise qui s'étale sur tout le continent. La république de Cracovie brisée l'année précédente, la Pologne ne s'est pas rendue et conspire ; en Angleterre, l'ancien régime, mal replâtré après l'autre crise, celle de 1830, semble menacé plus que jamais : les ouvriers suivent les agitateurs charlistes ; les Irlandais escomptent un instant l'aide française. L'Espagne, la Grèce ne sont pas encore remises des luttes qui les ébranlaient quelques années plus tôt. Car, combien de traits encore on pourrait rassembler : en quelques semaines de 1844, c'était une campagne française manquée au Maroc par la faute de l'Angle-

terre, une guerre civile en Espagne, atroce comme aujourd'hui, avec les mêmes indications de villes et de villages qu'aujourd'hui ; et, chez nous encore, ne discutait-on pas du cumul des fonctions publiques, du désarmement des suspects, d'une loi sur la presse ? — Partout des crises économiques — que l'on n'a pas toujours bien étudiées — ont créé ou aggravé l'agitation morale, passionnelle, qui est le volant de cet immense ébranlement.

Qui dira, en effet, en ces heures où les princes s'enfuient, où l'ordre abdique, la puissance des courants d'opinion ? L'agitation a partout ouvert des boutiques, bruyantes, sympathiques touchantes. Songez au congrès de Prague, au *Vorparlament*, puis au Parlement de Francfort, à la floraison des journaux frères du *Risorgimento* de Cavour, à notre Parlement ouvrier installé au Luxembourg, à la Charte du Peuple à Londres. Les intellectuels, les bourgeois cultivés, les « boursiers », dirait Thibaudet, ont partout pris le pouvoir, et avec eux les étudiants, les professeurs des universités allemandes, les écrivains, les poètes, les historiens, tous ceux qui annoncent l'avenir et prétendent le modeler sur leur idéal... Grande et Petite Allemagne, panslavisme, radicalisme anglais, violences de la Jeune Irlande, mazzinisme et giobertisme, saint-simonisme, fouriérisme, communisme, que sais-je encore ? jamais la fournaise européenne n'a lancé plus d'idées, plus de projets politiques et sociaux, plus d'inquiétudes... et pour le résultat que vous savez.

A Paris, se joue un drame à part, qui n'a pas d'équivalent : car à Londres pour que la représentation préparée, montée, répétée, ne se donne pas, il suffit de l'apparition des *special constables* ; à Vienne, il y faut les canons de Windischgrœtz. Mais en France, février 1848 a donné le pouvoir aux travailleurs, plus nettement que ne l'aurait fait un coup de dé électoral. Ce sont eux, les ouvriers de Paris, qui ont renversé le trône. « Chapeau bas devant la casquette ! » (Hugo s'était appelé à l'avance « ouvrier de la pensée ».) Le gouvernement provisoire associe un instant bourgeois libéraux et socialistes. L'ouvrier, maître de la rue, réclame le drapeau rouge, obtient la création d'une Commission de travail, qui sera celle du Luxembourg ; on lui accorde une réduction de la journée de travail, les Ateliers nationaux ; au moment où le pouvoir lui échappe, il manifeste pour l'intervention en faveur de la Pologne. Lamartine résiste à leur poussée, y use sa popularité et, plus tard, maugréera encore contre les clubs dirigés par l'étranger. Sommes-nous hier ? — aujourd'hui ? Et les préludes de ce drame remontaient déjà haut. Dès 1841, dans sa leçon d'ouverture, ici même au Collège de

France, le jeune Michel Chevalier annonçait ces catastrophes :

Quelle chance de stabilité peut offrir un régime social où l'existence matérielle d'un nombre immense d'hommes est de l'instabilité la plus extrême ? Sur quel avenir compter là où une grande quantité de citoyens n'a aucune garantie pour le lendemain le plus immédiat ? Oui, nous nous étonnons de ce que le sol tremble sous nos pas, et de ce que le gouffre de nos révolutions ne veut se clore. Cette situation est particulièrement insoutenable et menaçante en France.

Parle-t-il d'hier ou d'aujourd'hui ? Ce serait un jeu — et Simiand s'y fût attardé un instant — de créer ainsi l'équivoque.

Mais laissons le jeu. Ces événements n'ont pas le volume des événements au milieu desquels nous tâtonnons. Et de l'analogie des circonstances je ne veux pas conclure à des fins identiques : la série révolue s'est achevée sur la coupure rouge des journées de juin... J'écarte cette éventualité, parce que je crois, comme Simiand, à un progrès qui n'est pas seulement celui des machines. Mais peut-être faudrait-il y songer quand on dresse la liste des malheurs à éviter. Peut-être aussi faudrait-il, des analogies, conclure à l'ensemble, à ce progrès nécessaire, et en vouloir les conditions. Au lendemain de la catastrophe, la comtesse d'Agoult écrivait :

Si la République de 1848 n'a point été fondée sur ses véritables bases, si la démocratie s'agite encore aujourd'hui si misérablement entre deux menaces de despotisme également contraires à sa nature,... il en faut chercher la cause principale dans l'ignorance où les classes lettrées et riches sont demeurées à l'égard du peuple, et dans la fausse idée qu'elles ont conçue des exigences du prolétariat.

Dieu sait si cette phrase est justifiée par l'étude de la pensée ouvrière à cette époque ! Et elle continuait :

Elles n'ont vu, dans ces grandes masses soulevées au nom de la justice, que la turbulence de quelques factieux... Elles ont confondu... les convulsions d'un babouvisme et d'un jacobinisme expirant avec les efforts légitimes du prolétariat pour entrer dans l'organisation sociale.

III

Je me suis laissé entraîner par ces réflexions. Elles nous ont conduit tout de même à l'histoire du travail. En ces années 1848, n'est-elle pas, pour la France, toute l'histoire, la grande histoire ?

Il n'en va pas toujours ainsi. L'histoire du travail existe par son objet. Mais, engagé de toutes parts dans l'étude d'ensemble

de l'activité humaine, elle peut n'être qu'un secteur de la recherche historique. Il serait bien osé, il serait vain de lui assigner des limites trop précises. Simiand l'a montré, ici, au seuil de son enseignement. Mais suivons-le. La complexité du domaine à définir l'avait conduit à choisir une définition large, à la crayonner plutôt qu'à la dessiner vraiment. A sa manière discursive, il en avait exclu diverses formes du labeur humain ; puis il y avait intégré progressivement tous les éléments de la production et de la répartition économiques. A l'exemple de G. Renard, à l'exemple aussi d'Em. Levasseur, il entend « d'ensemble par *Travail* les activités économiques de l'homme, sauf à donner spéciale attention à celles de la catégorie la plus nombreuse, qui apporte seulement ou surtout du travail, et spéciale attention à la condition des personnes plutôt qu'à la consistance des choses ».

Retenons cette spéciale attention à la condition des personnes. En effet, plus que les choses, plus que le dessin abstrait de l'activité économique, ce sont les hommes qui m'intéressent. Là, comme ailleurs, il faut que l'histoire soit humaine pour être vivante, il faut qu'elle saisisse l'homme, sa vie une, mêlée ou non à la vie collective. Il me semblerait bien difficile, pour parler de l'ouvrier anglais du Middle Age victorien, d'imiter l'hermétisme des Webb : le cas échéant, j'aimerais suivre cet ouvrier chez lui, chez les marchands de bière conservateurs, parler des rêves de William Morris qui voulut embellir les taudis, et, au delà des scènes classiques, ne pas oublier ces ouvriers prêcheurs bénévoles, chanteurs de psaumes à Hyde Park, joueurs d'accordéon du dimanche, presque toujours soldats du *dissent*... Jaurès a bien saisi cette vérité, cette nécessité au début de son *Histoire socialiste* :

Bien que l'homme vive avant tout de l'humanité, bien qu'il subisse surtout l'influence enveloppante et continue du milieu social, il vit aussi par les sens et par l'esprit, dans un milieu plus vaste qui est l'univers même... et le contact de l'univers fait vibrer dans l'âme des forces mystérieuses et profondes, force de l'éternelle vie mouvante qui précéda les sociétés humaines et qui les dépassera... Il nous plaira, à travers l'évolution à demi-mécanique des formes économiques et sociales, de faire sentir toujours cette haute dignité de l'esprit libre, affranchi de l'humanité elle-même par l'éternel univers.

« A demi-mécanique » : cette reprise de pensée ouvre des perspectives inattendues. « L'évolution... des formes économiques et sociales » obéit à des « régularités », mais dans son déterminisme s'intègrent des actions imprévues ; elle suit son cours propre, mais elle résume, à quelque titre, toutes les forces d'un temps et d'un milieu.

Faire l'histoire du travail, en effet, c'est mettre l'accent sur un aspect du passé, sur une série de formes, d'activités particulières, que Simiand essayait de prendre dans sa logique. Mais, à chaque instant, il faut voir le paysage en son entier, faire le tour d'horizon, suivant le mot de M. Mauss, « recomposer le tout ». Sinon, on mutilé la réalité et on se condamne à ne la pas comprendre. Est-il besoin de plaider cette cause ? Je parlais tout à l'heure de ces ouvriers victoriens progressivement encadrés dans les Trade-Unions, ces dernières s'étendant, on dirait aujourd'hui horizontalement et verticalement, formant à leur cime cette bourgeoisie ouvrière des *skilled workers*, accueillant au delà des années 80 les vrais pauvres du travail, dockers de Londres, manœuvres des briqueteries. Cette végétation syndicale, il faudrait en reconstituer le climat pour l'étudier vraiment, économique, social, politique, spirituel, — un produit de la prospérité de l'âge de Palmerston et de ses premiers successeurs. Cette prospérité, elle relève de notre enquête. Quelles sont ses sources ? Peut-être pas tellement le libre-échange, comme on l'a dit trop vite, trop souvent, mais tout autant, sinon même plus directement, les crises économiques ou politiques contemporaines du continent européen et des Etats-Unis. Quand les nations concurrentes s'éveillent ou rentrent en scène, crises, chômage, troubles sociaux apparaissent en Angleterre avec les années 1880 ; et les faiseurs de projets, les inventeurs de remèdes se multiplient. Wells lui-même, avec ses *Premiers Hommes dans la lune*, ne sortait pas tout à fait des brouillards de l'Angleterre, puisqu'il retrouvait dans ce monde nouveau le chômage comme à Londres : mais, là, les chômeurs étaient chloroformés par une administration prévoyante et on ne les tirait de leur sommeil que selon les exigences du marché du travail.

« Recomposer le tout », cette tâche est notre but, notre point d'arrivée. Peut-être ne faut-il pas y courir trop vite, à la légère. L'histoire du travail se vivifie par la connaissance de tous les aspects d'une société, elle est mêlée à toute la vie du passé, séries politiques, courants d'opinions, mouvements économiques des prix, des salaires, crises courtes comme des vagues, crises à longue période comme des marées, circulation de l'argent, transformation du commerce, des techniques, variations démographiques dont les hausses et les décroissances, malgré des explications partielles, restent encore si souvent mystérieuses. Si vous étudiez la vie des travailleurs agricoles du Brésil, gardez-vous d'attribuer à ce fait si important, et qui nous paraît d'abord essentiel, l'abolition de l'esclavage en 1888, une portée excessive.

Le drame le plus rude, le plus durable n'est-il pas dans l'épuisement rapide de terres trop vastes, trop faiblement peuplées pour être amendées et qui meurent successivement, repoussant les hommes, les villes, les villages vers de nouvelles terres intactes, — les forçant à une constante découverte ? Rien, sans doute, n'est plus utile, plus stimulant que les courses rapides, trop rapides même vers le but. Elles vous entraînent, elles provoquent en vous une excitation féconde, elles vous aident à prendre possession de tout le canton de votre travail, quitte à vous décevoir quand vous vous apercevez que la route suivie est mauvaise. Ainsi l'immense problème des corporations, auquel je me consacre depuis quelques années, un vrai problème européen, un problème d'histoire comparée qui intéresse à la fois l'Italie, la France, le monde germanique, l'Angleterre, sans parler des théâtres secondaires de la vie économique d'autrefois. Beaucoup d'historiens l'ont voulu saisir dans son ensemble : combien ont aventuré des reconstitutions sur des fondations insuffisamment dégagées, risqué des théories sans accord avec le réel ?

Ce n'est pas seulement pour les interrogations à un lointain passé que s'imposent la patience des investigations de détail, le recours aux documents, aux données de fait. Combien de vues sommaires ne corrigent-ils pas sur une évolution économique et sociale dont des contemporains, même éclairés, ne saisissent pas toujours le sens ni les causes ! Écoutons encore Simiand, à propos d'un mouvement d'ensemble aussi complexe et touchant d'aussi près la vie de notre société que le relèvement de la vie ouvrière depuis un siècle :

Le plus pressé et le plus efficace, même au point de vue pratique, est de reconnaître, par recherche et analyse objective et non sentimentale, comment ces transformations se sont opérées, en fait, ici et non pas là, avec leur caractère réel, et non pas tel qu'une sensibilité non avertie l'imagine.

Il y a cent ans, les économistes, dans un concert à peu près unanime — et Michel Chevalier, ici encore, y faisait écho —, célébrant le triomphe des machines, annonçaient le progrès social comme une conséquence nécessaire du progrès économique. Et Simiand, jugeant cette conception du « progrès par la seule intelligence », ajoute :

C'est là justement matière où peut le mieux apparaître... combien le souci d'étudier, analyser, reconnaître, au plus objectivement possible, comment un tel processus s'est déroulé en fait, contre l'attente de ces grands esprits, mais tout autant contre une philosophie trop sommaire de l'évolution, est utile, nécessaire.

Tout ceci pour vous dire mon propos délibéré de m'avancer prudemment en ces domaines dont j'ai maintenant ici la charge. Je l'ai fait pour mon compte personnel. J'aurais pu, il y a longtemps déjà, saisir dans les Flandres un moment d'histoire, l'isoler et l'éclairer en décrivant l'apogée de ce centre « mondial » que fut l'Anvers du xvi^e siècle. J'ai préféré commencer par un petit élément de ce monde flamand, Hondschoote, que j'ai étudié comme on étudie un témoin... On se sert, pour mesurer les très hautes pressions que développent les poudres, de petites masses de cuivre étalonnées qui s'écrasent plus ou moins quand l'expérience se produit. J'ai cru bon de commencer par la masse de cuivre. Grâce à ce témoin, j'ai éclairé la vie de l'un des principaux foyers économiques des siècles passés, la draperie des Pays-Bas. L'évolution de la technique y est à la base des transformations de tout ordre. L'initiative commerciale y détermine le succès, la prépondérance de tel centre, de telle région plutôt que de tels autres, moins bien situés, ou dont les hommes sont moins audacieux. Le régime du travail y évolue partout de façon sensiblement identique : la liberté, un certain individualisme créent les industries, cèdent ensuite devant un système plus ou moins réglementé ; si bien que des formes plus ou moins capitalistes peuvent apparaître comme un aspect de jeunesse, un stade normal dans l'évolution des organisations économiques. Le problème des concurrences urbaines et rurales, qui se pose dès un fort lointain passé et que compliquent les rôles parfois indistincts des grandes villes, des *smalle steden* et du plat-pays, apparaît dominé, non pas tant par des préoccupations juridiques et réglementaires que par des questions de main-d'œuvre et de technique. Les crises sociales et morales trouvent un aliment dans les conditions du travail, mais les dépassent toujours. Déjà les accidents de nature politique peuvent avoir, comme dans toute œuvre humaine, une influence décisive, de création comme de destruction. Et l'on voit aussi la politique ébaucher les développements qui brisent les cadres industriels des villes, des bourgs, des villages et constituent, dans des régions plus étendues, des ensembles vivant d'une vie de plus en plus solidaire, et préparent ainsi les faits de masse de notre civilisation économique contemporaine. Ce sont là des problèmes qui se posent de tous temps et partout. Demain, si je suffis à ma tâche, d'autres expériences suivront, observées sur des théâtres plus vastes.

Ce n'est pas au hasard que j'ai parlé pour conclure de ces industries du Nord. Je leur dois d'être ici. Vous m'avez confié cette chaire parce que je m'étais consacré, dans la mesure de mes forces,

sur les traces de Henri Pirenne, à l'histoire des travailleurs des villes flamandes. Permettez-moi d'évoquer leur souvenir et, parmi les mille images qui se pressent devant mes regards, une surtout que je reprends à la préface de mon livre sur les travailleurs de mon pays :

A l'extrême fin du XIX^e siècle, tout près de l'école communale, dans une maisonnette crépie à la chaux, aux volets verts, dans une pièce au sol de terre battue plus bas que le pourtour de l'habitation, le dernier métier à bras battait encore à Hondschoote. Le cartable sur le dos, s'écrasant le nez contre les vitres verdâtres, les gamins attirés par le tic-tac du peigne montant et retombant regardaient curieusement le vieillard qui lançait la navette et tirait les lisses, répétant encore, le dernier, ces gestes dont des milliers d'hommes avaient vécu sur ce coin de terre pendant des siècles.

Je relis ces lignes anciennes pour eux et pour l'écolier que j'étais,... avec l'ambition d'ajouter à la trame solide de cette œuvre de science qui n'est pas le fait d'une seule génération.

Les idées morales, sociales et politiques de Platon

par Pierre LACHÏÈZE-REY,
Professeur à l'Université de Lyon.

II

L'Idée du Bien, principe des fonctions et des organes. Rôle et vérité de la justice.

Dans une conférence faite au congrès de philosophie de Bologne en 1911, M. Bergson déclare que tout système philosophique se ramène à une intuition absolument simple que le philosophe n'a fait ensuite que monnayer de façons diverses en l'appliquant à une multitude de cas particuliers. Cette observation est remarquablement exacte en ce qui concerne le platonisme, et le centre de perspective de cette doctrine est incontestablement constitué par l'Idée du Bien. A vrai dire, cette Idée est un objet de laborieuse conquête ; elle est ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία, la dernière que l'on atteint dans le monde intelligible, καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, et difficile à voir (1). Quand on veut la contempler, on est ébloui comme lorsqu'on veut regarder le soleil en face, et on ne la saisit que dans ses modes d'action les plus généraux comme la beauté, la proportion et la vérité (2), sans pouvoir l'atteindre absolument et en elle-même. Toute la dialectique platonicienne, toute la méthode éducative que nous aurons à examiner ultérieurement, toute la discipline intellectuelle et morale imposée à ceux qui devront être plus tard les dirigeants de l'Etat sont orientées vers cette possession qui ne pourra jamais être intégrale. Nous devrions donc, si nous voulions nous conformer aux règles que Platon lui-même a instituées, suivre cette longue initiation préparatoire

(1) *République*, l. VII, 517 b.

(2) *Philèbe*, 64 e-65 a.

et commencer par étudier l'action de l'Idée du Bien dans ses productions les plus simples, puis dans ses productions les plus complexes et les plus riches, pour en saisir de mieux en mieux et de plus en plus clairement le dynamisme générateur, pour préparer progressivement cette communion avec elle qui, finalement, nous ferait, par une conversion ultime, entrer dans son mouvement. Mais, bien que Platon ait dit qu'un discours n'était jamais trop long quand il était utile pour la découverte de la vérité (1), une telle manière de procéder ne serait guère ici applicable. Mieux vaut tâcher de nous installer directement dans cette Idée du Bien pour saisir immédiatement les lignes fondamentales de son opération et pour apercevoir dans sa perspective la structure de l'Univers platonicien.

L'Idée du Bien est le principe inspirateur suprême ; elle est l'initiative de toutes les initiatives ; c'est elle qui, en Dieu lui-même, puis dans l'action extérieure de Dieu sur la matière en tant que Dieu construit le monde, enfin dans les âmes subordonnées, qu'il s'agisse de l'âme du monde ou des âmes humaines, est à l'origine de toute invention et de toute réalisation. Gardons-nous bien de la confondre avec ses effets. Elle n'est pas l'œuvre construite par l'artiste ou par l'ingénieur, elle n'est pas l'acte juste accompli par l'homme de bien, elle n'est pas la pensée développée en moments logiquement enchaînés ni le discours étalé *parles extra parles* en mots ordonnés et réglés ; elle est au delà de l'œuvre puisqu'elle inspire l'idée de l'œuvre, au delà de l'acte puisqu'elle provoque l'invention du dessin de l'acte, au delà de la pensée et du discours puisqu'elle suggère l'intention réalisatrice de la pensée et du discours ; bien plus, elle est au delà de l'idée, au delà du dessin, au delà de l'intention ainsi spécifiés, puisque c'est d'elle que naissent et jaillissent intention, dessin et idée. Aussi Platon, dans un passage célèbre du VI^e livre de la *République*, a-t-il déclaré qu'elle était au delà de l'essence, c'est-à-dire au delà de toute nature déterminée et qu'elle l'emportait beaucoup sur l'essence en dignité et en puissance (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) (2).

L'Idée du Bien est donc absolument première ; elle est la suffisance totale (ἰκανόν) sans laquelle rien ne se suffirait et au-dessous de laquelle il ne saurait y avoir que des suffisances secondaires et dérivées ; elle est la position suprême, au-dessus de

(1) *Politique*, 286 c et sq.

(2) *République*, I. VI, 509 b.

laquelle il n'y a plus et il ne peut plus y avoir d'hypothèse ἀνυπόθετον) (1), et à laquelle au contraire toute hypothèse doit être référée pour être fondée ; elle est la raison de toute chose λόγος) et non pas seulement la raison logique, mais la raison réalisatrice et inventrice, celle qui provoque et justifie toute action, toute nature, toute existence, sans laquelle rien ne serait, et sans laquelle rien ne serait ce qu'il est, parce que sans elle rien n'aurait de principe moteur pour être, ni pour être ce qu'il est. Ce caractère originaire, fondamental, se manifeste jusque dans l'intimité de Dieu, car, au sein même de Dieu, ainsi que nous l'indiquons, trop brièvement, il est vrai, le *Sophiste*, le Bien est principe de vie et principe de réalisation (2). Et, si Dieu se déploie éternellement lui-même en richesse absolue et intelligible, s'il se connaît éternellement lui-même, réfléchissant perpétuellement son être dans son Verbe intérieur, s'il jouit enfin éternellement de lui-même dans la connaissance qu'il a de lui, comme le montre le *Timée* (3), c'est parce qu'il est bon qu'il en soit ainsi. S'il n'était pas bon que Dieu fût ce qu'il est, il ne le serait pas ; s'il n'était pas bon qu'il se connût, il ne se connaîtrait pas ; s'il n'était pas bon qu'il jouit de lui-même, il n'en jouirait pas.

Essayons donc de nous insérer dans le dynamisme de cette idée du Bien, d'en épouser l'esprit, d'entrer dans le dessin de son opération réalisatrice. Pourquoi poser dans l'existence et y déterminer une réalité ? Ce ne peut être qu'en vue d'une fonction, en vue d'une action qui elle-même sera considérée comme bonne. La fonction est ce terme idéal, irreprésentable, qui émane immédiatement de l'Idée du Bien et dont la conception en est le jaillissement premier. *L'Idée du Bien est donc d'abord le principe de invention des fonctions*, de ce que Platon appelle encore des vertus (ἀρεταί) ou des puissances (δυνάμεις). La faculté de voir, par exemple, est une fonction, la faculté d'être vu en est une autre ; la faculté de connaître est une fonction, la faculté d'être connu, c'est-à-dire l'intelligibilité en est une autre, et le Bien est supérieur aux unes et aux autres parce qu'il est le principe des unes et des autres. Ces fonctions ne sont pas, d'ailleurs, généralement isolées ; elles collaborent et forment système. Ainsi la faculté de connaître et l'intelligibilité, la faculté de voir et celle d'être vu sont des fonctions complémentaires dont la raison d'être est la fonction supérieure qui les englobe et qu'elles con-

(1) *République*, I, VI, 510 b.

(2) *Sophiste*, 248 d et sq.

(3) *Timée*, 29 e et sq.

tribuent à réaliser. Les différents sens, qui ont chacun leur fonction, collaborent également, comme les différentes fonctions psychologiques, à la connaissance comme fonction d'ensemble. C'est donc en somme la fonction la plus complexe qui est à la fois le centre de convergence et le principe de réalisation des fonctions subordonnées indispensables à son existence, et les sens, par exemple, ne sont intelligibles, comme le montre explicitement le *Timée*, que par cette fonction de connaissance qu'ils doivent assurer.

Mais, ainsi que nous le dit Platon, *la fonction ne peut être réalisée que par la constitution d'un organisme*, d'un complexus de rouages qui, par cela même qu'il doit remplir telle ou telle fonction et qu'il est d'autre part posé dans l'existence, est nécessairement ce qu'il est et non pas autre chose, bref qui ne peut être édifié que par une détermination qui lui confère son être, qui l'arrête en quelque sorte dans les limites de son essence et de sa structure. Cet organisme relève donc d'une intention, d'une orientation qu'on pourrait, en utilisant la terminologie du *Sophiste*, appeler le « même déterminant, ou, en adoptant celle du *Philèbe*, la mesure délimitante (μετρίότης) (1).

A l'intérieur de cet organisme, les facteurs subordonnés destinés à remplir les différentes fonctions doivent être en collaboration réglée et mesurée, en proportion définie, en rapport déterminé et ainsi apparaît une deuxième forme d'action fondamentale de l'Idée du Bien, l'harmonie harmonisante ou *συμμετρία*.

En troisième lieu, il importe d'observer que le système, ayant été conçu en vue de la réalisation d'une fonction, ne doit manquer d'aucun des facteurs qu'exige cette réalisation. Il doit, d'autre part, posséder en lui-même tout ce qu'il faut pour la rendre effectivement possible et pour assurer, quand il a été réalisé, la conservation de son essence ainsi que de l'harmonie intrinsèque nécessaire à son bon fonctionnement. Il doit donc être, autant que sa nature le comporte, *αυτάρκης* (suffisant). Et cette idée de l'*αυτάρχεια*, de la suffisance, est encore une des formes fondamentales de l'activité de l'Idée du Bien.

Enfin, s'il est déterminé dans son essence, harmonieux et suffisant, le système organique ainsi constitué renfermera toutes les conditions voulues pour ne pas être une chimère impossible ou une fantaisie sans valeur ; il possédera ce que les philosophes appelleront plus tard, et Kant en particulier, les conditions trans-

(1) *Philèbe*, 64 e.

pendantales de l'être, celles qui sont requises pour exister ; on pourra donc dire qu'il a de la vérité (ἀλήθεια) ; et cette idée de vérité était celle qui orientait en somme toutes les intentions précédentes et en était pour ainsi dire l'âme inspiratrice ; car, une fois posée l'idée de la fonction, ce qui importait essentiellement, c'était de la rendre réalisable en constituant en vue de sa réalisation un organisme qui répondit à la double nécessité de contenir tous les facteurs indispensables à cette réalisation et de subir victorieusement ce qu'on pourrait appeler l'épreuve existentielle.

Quand nous avons dit antérieurement que le philosophe ne devait point bâtir sa cité dans les nuées, nous faisons déjà implicitement allusion à l'obligation où il se trouve, agissant, comme nous le verrons, sous l'Idée du Bien, de se conformer aux lois fondamentales d'action que nous venons d'énumérer.

Toute réalité possédant une structure est donc caractérisée par sa fonction, et son degré de perfection est mesuré par l'aptitude qu'elle possède à remplir cette fonction. Ces principes sont applicables à la fois aux structures d'ensemble et aux divers facteurs qui entrent dans leur composition pour assurer par leur collaboration harmonieuse le jeu normal du système tout entier. Il y a par exemple une fonction du langage qui consiste à exprimer la nature des choses ou à traduire exactement la pensée, mais il y a aussi une fonction des différentes lettres, telles que les consonnes et les voyelles, relative à la constitution des mots, et il y a une fonction des différents mots, tels que les noms et les verbes, relative à la construction de la phrase et du discours. *Or, ensem les organiques et facteurs élémentaires peuvent s'écarter des conditions les plus parfaites qui leur permettent de remplir leur fonction propre, ils peuvent déchoir plus ou moins de l'idéal de leur propre nature, et nous sommes en mesure, quand nous avons acquis une connaissance rigoureusement précise de cet idéal, d'évaluer avec une non moins grande précision leur degré de corruption ou de déviation, en même temps que d'en déterminer exactement les conséquences.* Nous verrons avec quelle rigueur et avec quelle pénétration Platon, isolant chaque facteur particulier dans le fonctionnement de l'âme et de l'Etat, et examinant comment chacun de ces facteurs est influencé par des causes perturbatrices, arrive à construire ce qu'on pourrait appeler la loi éternelle de la décadence des esprits et des cités.

Mais la vision claire et distincte de la relation des organismes et des organes à des fonctions définies conduit à un autre résultat positif que nous devons d'abord considérer et qui occupe une place essentielle dans la philosophie platonicienne. En effet, parmi

*les réalités qui s'écartent de leur fonction, les unes ne font que devenir incapables à la remplir, mais ne perdent point pour cela leur nature parce que celle-ci a été seulement faussée et troublée dans son action : l'âme, si elle s'éloigne du type de perfection qui lui est propre et que nous aurons ultérieurement à étudier, ne cesse point pour cela d'être une âme. Il en est de même de l'œil devenu incapable de voir, de l'oreille devenue incapable d'entendre et du cheval boiteux qui ne peut plus courir. Mais il y a des pseudo-réalités qui sont usurpatrices de noms auxquels elles n'ont pas droit, qui ne sont que des contrefaçons et des simulacres des réalités correspondantes, qui se comportent comme le geai paré des plumes du paon ou comme l'âne couvert de la peau du lion. Il y a, par exemple, une fois posée cette réalité que nous appelons l'Etat, une fonction essentielle à cet Etat et sans laquelle il ne pourrait exister, c'est celle du gouvernant. Or la fonction du gouvernant peut être objectivement définie ; art analogue aux autres arts, et même, comme nous le verrons, art royal qui leur est supérieur, l'art du gouvernant doit aboutir à la constitution d'une œuvre positive qui est le bien public, le bien des gouvernés. Si donc un chef d'Etat, prenant comme fin, non plus ce bien public, mais son intérêt particulier, conduit par l'ambition ou par l'avarice, utilise sa puissance à son propre profit et au préjudice de ses sujets, il usurpe le titre de gouvernant et ne mérite plus que celui de mercenaire, comme ce pâtre qui n'élève des troupeaux que pour les traire et dont il est question dans le *Théétète*. Il en est de même de ceux qui, ignorant l'ordre objectif du fonctionnement de l'âme et de la cité ou qui, préférant flatter les passions que réaliser cet ordre, ne cherchent qu'à plaire à la foule et à utiliser ses réactions pour en conquérir la faveur : tous ceux-là, dit Platon, « ne sont pas de véritables politiques, mais des chefs de factions, marchant à la tête d'une armée de fantômes, fantômes eux-mêmes, mimes et charlatans insignes, sophistes par excellence parmi les sophistes » (1).*

L'idée de système ayant sa fonction propre et ne pouvant précisément remplir sa fonction que sous la condition d'une certaine disposition et d'une certaine organisation de ses facteurs, ou, d'une manière plus générale, sous la condition d'une certaine constitution interne, permet encore à Platon de fonder la vérité de la notion de justice, de lui conférer une valeur positive et de la défendre contre toutes les thèses qui prétendraient la faire évanouir en lui don-

(1) *Politique*, 303 c.

nant une origine qui en prouverait le caractère illusoire, arbitraire et conventionnel. Si, en effet, il y a pour l'âme et pour l'Etat, qui sont des organismes complexes, une fonction à remplir et si, d'autre part, cette fonction ne peut être assurée que moyennant certaines conditions déterminées, il y aura nécessairement une loi de position et de réalisation de ces conditions, et cette loi, nous l'appellerons la justice. Il n'est pas indispensable pour le moment de la formuler; on peut la désigner comme une inconnue = x , dont on devra chercher la nature sans avoir la certitude de la découvrir; rien ne prouve, et nous aurons à revenir sur ce point, qu'elle ne soit pas, comme but de notre recherche, un objet d'approximation croissante plutôt qu'un objet de possession intégrale; peut-être est-il même dans sa nature de ne pouvoir jamais être atteinte que comme un esprit, comme une inspiration, comme une puissance spirituelle sous l'action de laquelle et en nous confondant avec son intimité nous n'arriverons jamais à réaliser que des constructions provisoires, viables sans doute, mais toujours susceptibles d'être dépassées, soit qu'il s'agisse de constitution étatique, soit qu'il s'agisse de conduite organisée. Mais, quelle que soit la forme sous laquelle il faudra définitivement la concevoir, nous pouvons poser *a priori* que la justice ainsi définie comme ce qui doit assurer le fonctionnement optimum de l'âme et de l'Etat appartient à la structure des choses en qualité de facteur réglant l'action de tous les autres. Elle est appelée par cette structure comme une exigence qu'aperçoit *a priori* la raison et qu'il appartient à cette raison seule de déterminer sous l'inspiration de l'Idée du Bien. Nous n'avons pas besoin, provisoirement, d'en connaître davantage pour la distinguer des illusions avec lesquelles on voudrait la confondre et nous allons pouvoir maintenant passer en revue ces illusions.

L'examen des conceptions antagonistes qui refusent à la justice comme facteur déterminant du bon fonctionnement de l'âme et de la cité une valeur positive et qui prétendent lui substituer une notion différente à laquelle son origine même enlèverait toute valeur constitue une illustration remarquable de cette méthode d'énumération de toutes les hypothèses possibles relativement à un problème donné, méthode qui figure dans les règles de Descartes mais dont la possession précise et la systématique mise en œuvre doivent être déjà incontestablement attribuées à Platon. C'est d'ailleurs une méthode de mathématicien: à l'égard de la relation quantitative de deux angles, il ne saurait exister que trois hypothèses concevables: le premier ne peut en effet être qu'égal au second, plus grand ou plus petit que lui. De même,

quand il s'agit de la justice, un certain nombre de théories sont seules susceptibles d'être formulées, et, par conséquent, lorsqu'elles auront été examinées et montrées inexactes, nous aurons fait le tour de toutes les possibilités. Une telle méthode est souvent décevante et dangereuse, mais elle conduit aussi, à la condition que le problème soit suffisamment déterminé, à des résultats décisifs. C'est précisément ce qui s'est produit pour cette question de la justice et les diverses doctrines critiquées par Platon dans ses différents dialogues, dans le *Gorgias*, dans la *République*, dans les *Lois* et aussi dans quelques lignes du *Théétète*, épuisent la totalité de celles que l'humanité a professées jusqu'à nos jours par l'intermédiaire de ses philosophes et de ses juristes. Ces doctrines, si variées qu'elles soient en apparence par suite de leur adaptation à des conditions et à des circonstances multiples, si riche que soit parfois leur contenu quand leurs auteurs ont possédé des connaissances sociales, politiques et économiques très étendues, ne sont jamais que des variations sur les thèmes fondamentaux que nous trouvons déjà dans le platonisme.

Ces thèmes fondamentaux sont au nombre de quatre :

Dans le *Gorgias*, Kalliklès oppose la justice selon la nature et la justice selon la loi. La justice selon la nature, celle que l'on pourrait appeler seule juste et légitime, c'est le droit du plus fort ; la justice selon la loi n'est qu'une invention des faibles pour museler les forts et pour paralyser leur action.

Dans la *République*, Thrasymaque déclare que la justice est une institution établie à leur profit par les gouvernants et qu'elle consiste à faire ce qui est utile à ces derniers.

Dans le même ouvrage, Glaucon, sans la prendre à son compte, expose la théorie d'après laquelle la justice serait le résultat d'un compromis. Le plus grand bien serait de commettre impunément l'injustice et le plus grand mal serait de la subir. Ne pouvant, au moins d'ordinaire, la commettre sans risquer de la subir, les hommes ont adopté une attitude intermédiaire que, précisément, la justice définit, attitude dans laquelle on convient de ne pas commettre l'injustice à charge réciproquement de ne pas la subir.

Enfin, une quatrième théorie consiste à prétendre que la justice n'est qu'arbitraire pur, opinion constamment variable et changeante selon les époques et les cités. Cette thèse est, dans le *Théétète*, rattachée au subjectivisme radical et absolu de Protagoras qui prétendait que l'homme, en tant qu'individu, est la mesure de toutes choses, de telle sorte que les choses ne sont autres à chaque instant que ce qu'elles paraissent être à chacun, bonnes

si elles paraissent bonnes, mauvaises si elles paraissent mauvaises, justes si elles paraissent justes, injustes si elles paraissent injustes. Dans les *Lois*, cette même thèse est considérée comme la conséquence d'un naturalisme, ou, plus exactement, d'un matérialisme qui, regardant tout ce qui est d'origine psychologique, d'origine humaine, comme dérivé et éphémère, et, au contraire, tout ce qui relève de la matière et de son dynamisme, comme seul primitif, traite toute production de l'esprit humain comme une illusion, comme un événement passager dépourvu de vérité, et lui dénie toute autonomie et toute valeur propres, ne lui accordant une portée réelle et efficace que dans des arts analogues à la médecine où l'esprit se borne à solliciter la nature et à collaborer avec elle.

Après avoir présenté ce tableau rapide des thèses que Platon entend éliminer et rejeter, il nous faut, pour permettre de les saisir d'une manière plus précise et plus détaillée, donner la parole aux textes les plus significatifs.

Prenant, dans le *Gorgias*, la succession du sophiste Polos qui vient d'être mis hors de combat dans sa discussion avec Socrate, *Kalliklès distingue, comme nous venons de le dire, ce qui est juste ou bon selon la nature et ce qui est juste ou bon selon la loi :*

Selon la nature, ce qui est le plus honteux, c'est toujours ce qui est le plus mauvais, à savoir subir l'injustice ; selon la loi, au contraire, le plus honteux, c'est de la commettre. En effet, ce n'est pas à un homme digne de ce nom qu'il appartient de subir l'injustice, c'est à un vil esclave pour qui la mort est plus avantageuse que la vie et qui, contre l'injustice et les outrages, est incapable de se défendre lui-même ou de défendre ceux auxquels il s'intéresse. Mais mon avis est que *les lois sont établies par les faibles et par ceux qui forment la multitude* ; c'est donc en vue d'eux-mêmes et à leur profit qu'ils procèdent à cet établissement et qu'ils déterminent ce qui est digne d'éloge ou blâmable. Pour effrayer ceux qui sont plus forts que les autres hommes et capables de l'emporter sur eux, ils déclarent, afin de les empêcher effectivement de l'emporter, que la possession de tout avantage est chose honteuse et injuste, et que l'injustice consiste précisément à chercher à l'emporter sur autrui ; quant à eux, je pense qu'ils se tiennent pour satisfaits d'être au niveau des autres alors qu'ils ne les valent pas.

Voilà pourquoi, selon la loi, on dit injuste et honteux de chercher à l'emporter sur la multitude ; voilà pourquoi on appelle injustice cette manière d'agir ; mais, à mon avis, *c'est la nature elle-même qui nous prouve que, en bonne justice, le supérieur doit l'emporter sur l'inférieur et le plus capable sur le moins capable*. Elle nous montre en mainte rencontre qu'il en est bien ainsi et que chez les animaux ainsi que dans l'ensemble des cités et des races humaines on a jugé qu'il est juste que le plus fort commande au plus faible et l'emporte sur lui. De quel droit, en effet, Xerxès fit-il campagne contre les Grecs ou son père contre les Scythes ? Et combien de cas semblables pourrait-on rapporter ! Mais, à mon avis, ces gens-là agissent selon la nature du juste, et, par Zeus, selon la loi de la nature, bien qu'ils ne suivent pas sans doute cette loi que nous, hommes, nous instituons et par laquelle nous façonnons les meilleurs et les plus forts d'entre nous. Nous prenons, en effet, ces derniers dès leur enfance, comme de jeunes lionceaux, et nous nous les soumettons par des enchantements et par des incantations, en leur disant qu'il faut respecter l'égalité et qu'en cette conduite consistent le beau et le juste.

Mais, à mon avis, s'il naît un homme de nature assez puissante, il secouera, il brisera, il rejettera toutes ces chaînes, il foulera aux pieds nos règles écrites, nos sortilèges, nos incantations et toutes ces lois qui sont contraires à la nature ; après s'être ainsi dressé et révolté, il se montrera notre maître, lui qui était notre esclave, et c'est alors que l'on verra briller dans tout son éclat la justice telle qu'elle est selon la nature... (1).

Ces théories prêtées à Kalliklès dans le *Gorgias* sont particulièrement célèbres ; elles expriment avec la plus grande netteté l'idée que, à l'état de nature, le droit se ramène à la force ; cette thèse est commune, par exemple, à Spinoza, à Hobbes et à Nietzsche. Mais, pour Spinoza, un ordre rationnel vient ensuite discipliner la nature, et pour Hobbes, un conventionalisme utilitaire vient se superposer heureusement à l'anarchie primitive du conflit originaire des forces. C'est donc la théorie de Nietzsche, et, avec elle, toute la série infiniment variée des doctrines connues sous la rubrique *darwinisme social*, qui paraissent être le plus exactement dans la tradition du fougueux sophiste mis en scène dans le dialogue platonicien, puisque toutes ces théories, qu'elles s'appliquent aux Etats ou aux individus, loin de considérer la concurrence vitale comme un mal, y voient, au contraire, le facteur essentiel de la sélection naturelle et du progrès, de l'avènement du surhomme ou de la nation élue, de la sur- ou supériorité, et reprochent généralement au Christianisme, par son esprit de charité et de condescendance à l'égard des faibles, de préparer la ruine de l'humanité. La comparaison du fort désarmé dès son enfance par l'éducation égalitaire avec le jeune lionceau dont on rogne les griffes, la thèse d'après laquelle cette éducation nivellante a son origine dans la multitude font songer à l'opposition fameuse établie par Nietzsche entre la morale des maîtres et celle des esclaves ; elles font penser à cette scène où avec un entrain véritablement endiablé et avec une verve qui aurait pu recevoir une meilleure application, il nous montre les prêtres déguisés en cuisiniers et préparant l'idéal démocratique auquel préside le Christianisme. Enfin l'assimilation établie constamment par Kalliklès entre le plus fort et le meilleur évoque inévitablement le texte où Nietzsche déclare qu'il faut revenir à la vieille équation beau = noble = puissant = heureux = aimé de Dieu.

Mais il ne faudrait pas cependant pousser trop loin les analogies. Elles sont plus apparentes que profondes. Kalliklès est un maladroit qui ne saura rien répondre de précis à Socrate quand celui-ci lui dira que, en vertu même de l'identité établie par lui entre plus

(1) *Gorgias*, 482 e et sq.

puissant, plus fort et meilleur, il doit reconnaître le droit de la multitude qui est fréquemment en réalité la plus forte. De plus, poussé de retranchement en retranchement, il en arrive à définir la force par l'exaspération systématiquement poursuivie des passions et la justice du fort par la multiplication sans fin des jouissances correspondantes :

Ce qui est beau et juste selon la nature, je vais te l'exposer avec franchise ; celui qui veut mener une vie qui soit exactement une vie doit laisser se développer en lui ses passions au maximum au lieu de les refréner, et, ces passions ayant ainsi atteint leur maximum, se montrer capable de les servir par son courage et par son ingéniosité, pour satisfaire tous les désirs qui peuvent surgir en lui... La sensualité, l'intempérance et la licence, lorsqu'elles ont les moyens de se satisfaire, voilà ce qui est la vertu et le bonheur ; tout le reste, toutes ces belles fantasmagories, tous ces produits des conventions humaines, ne sont que niaiseries sans valeur (1).

La thèse de Kalliklès finit ainsi par se formuler d'une manière concrète dans un hédonisme sans frein dont il est facile de voir l'aboutissement nécessairement anarchique et catastrophique aussi bien dans le domaine de la vie individuelle que dans celui de la vie nationale et internationale, et Socrate n'a pas de peine à lui répondre que l'homme qui adopterait cet idéal se condamnerait au supplice de ceux qui, dans les enfers, sont astreints à remplir constamment un tonneau percé.

Ce qui caractérise, au contraire, le Nietzscheïsme et ce qui fait sa supériorité sur une pareille doctrine, c'est que, si la force y est identifiée à la justice, c'est en tant qu'elle est constructive, edificatrice d'une œuvre positive, créatrice et même seule créatrice de valeurs. Disons que Dionysos y est tempéré par Apollon. Comme l'inspiration de l'artiste, qui en est, d'ailleurs, une des modalités, elle tend à se discipliner elle-même, et, dans la mesure où elle se réalise, à créer sa propre loi. Il arrive donc qu'elle finit par aboutir à un ascétisme qu'elle s'impose par le développement de son jeu spontané en vue même de sa propre efficacité. La culture de l'esprit de domination, la victoire de plus en plus complète sur les hommes et sur la matière, le triomphe du « moi », l'individualisme exaspéré, n'ont point chez Nietzsche pour objet de permettre à quelques privilégiés de jouir plus abondamment des biens de ce monde, de leur fournir les moyens de satisfaire pleinement toutes leurs passions et tous leurs désirs. L'auteur de « la Volonté de Puissance » n'a que mépris pour un hédonisme « qui mesure la valeur des choses selon le plaisir et la peine qu'elles nous procurent, c'est-

(1) *Gorgias*, 491 e et sq.

à-dire d'après des circonstances accessoires, des détails secondaires » ; c'est là, pour lui, « une évaluation superficielle, une naïveté sur laquelle quiconque a conscience de ses forces créatrices ou de ses capacités artistiques ne pourrait jeter les yeux sans dédain ni même sans pitié » (1). De même qu'il domine le monde et la société, le surhomme de Nietzsche se domine lui-même, mais il domine ses vertus aussi bien que ses vices parce que, à ses yeux, ces vertus, ainsi appelées par le vulgaire, peuvent être plus encore que les vices la cause d'un affaiblissement. Il possède « le désir toujours nouveau d'augmenter les distances dans l'intérieur de l'âme même, de développer des conditions toujours plus hautes, plus rares, plus lointaines, plus larges, plus démesurées, bref, d'élever le type homme par le perpétuel art de se vaincre soi-même, pour employer une formule morale en un sens supramoral » (2). Il se façonne lui-même comme il façonne l'Univers, il jouit de son triomphe sur lui comme de son triomphe sur les autres ; il est comparable au créateur, au sculpteur ; sa volonté a la dureté du marteau et son bonheur est celui que donne « la contemplation divine du septième jour » (3).

Par ce caractère organique de l'œuvre, le Nietzscheïsme se rapprocherait davantage du Platonisme que de la doctrine de Kalliklès ; mais il reste entre les deux une différence essentielle. *La puissance nietzschéenne, si elle est originellement « plastique » comme le feu artiste des stoïciens ou comme l'élan vital de M. Bergson, est une puissance aveugle ; elle n'est pas Idée, pas même Idée immanente comme dans la philosophie hégélienne, à plus forte raison Idée consciente et transcendante. Dans le jeu des concurrences, des luttes et des violences que provoquent ses affirmations, nous n'avons aucun droit de prétendre avec sécurité que les valeurs supérieures finiront par l'emporter et qu'elles ne seront pas constamment paralysées ou annihilées par des antagonismes toujours renaissants et par des destructions sans cesse renouvelées. L'expérience est même là pour nous faire présumer le contraire et la guerre de 1914 vient confirmer le dénouement du *Repas du Lion* de François de Curel où la conduite et les théories nietzschéennes de Georges Boussard et de Jean de Sancy s'achèvent en catastrophe. Bref, il manque ici à l'action et aux productions de la force à laquelle l'esprit se confie le principe qui en garantirait la vie et la conservation, c'est-à-dire la justice au sens*

(1) *Par delà le bien et le mal*, ch. VII, § 225, trad. du *Mercur de France*.

(2) *Ibid.*, ch. IX, § 257.

(3) *Ibid.*, ch. VII, § 225.

platonicien. Chez Platon, au contraire, le pôle régulateur n'est plus Nature, mais Idée, et Idée à la fois immanente et transcendante. Le surhomme de Nietzsche communique avec une force sauvage et indisciplinée qui, d'après les propres expressions qu'il emploie dans la *Généalogie de la Morale*, est volonté de terrasser et d'assujettir, est soif d'ennemis, de résistance et de triomphes (1) ; le sage de Platon communique avec l'Idée du Bien qui, par l'intermédiaire du législateur, ne travaille qu'en vue de l'harmonie et de la paix. Il participe à la perfection de Dieu et l'imité ; or Dieu, qui est « la sainte et auguste intelligence », selon l'expression du *Sophiste* et la « juste mesure », selon l'expression des *Lois*, discipline les puissances de la matière, mais il n'en surgit pas.

(A suivre.)

(1) *Généalogie de la morale*, I § 13.

L'état actuel du phonétisme français

par P. FOUCHÉ,

Professeur à la Sorbonne.

II

III. — L'INTELLECTUALISME DANS LES ÉLÉMENTS MUSICAUX.

Un autre caractère distinctif du français, c'est ce qu'on pourrait appeler l'*intellectualisme* de ses éléments musicaux. Le rythme et l'intonation y sont, en effet, en rapport étroit avec le contenu psychologique de la proposition ou de la phrase, qu'ils soulignent et mettent en relief d'une façon inconnue au même degré dans les autres langues.

A. *L'intonation.* — Nous nous bornerons encore ici à la proposition et à la phrase énonciatives, constituées musicalement en français par deux parties : l'une d'intonation montante, l'autre d'intonation descendante.

On sait que toute notre activité intérieure tourne autour de ces deux pôles : question — réponse. Nous ne pensons, au fond, que sous forme de dialogue, et notre langage intérieur est un véritable interrogatoire que nous instituons et que nous subissons à la fois. Le jugement est une sorte de synthèse où question et réponse sont intimement liées, et c'est cette synthèse qui se traduit matériellement par la parole. Ainsi donc, en affirmant un objet quelconque, « mon livre », par exemple, nous sommes psychologiquement dans une sorte d'attente, qui demande à être satisfaite par le jugement que nous porterons sur lui.

Or, dans toutes les langues du monde, sauf certaines langues à tons comme le zoulou, le gwamba, etc., le mouvement mélodique qui correspond à l'état psychologique d'attente ou d'interrogation est un mouvement ascendant.

Ce qui est particulier au français, c'est que la partie de la proposition ou de la phrase qui peut être interprétée comme une question posée par l'esprit à lui-même est dite sur une ligne mélodique montante ; le reste, ce qu'on peut considérer comme une réponse à cette question, est dit sur une ligne mélodique descendante. On constate donc un accord entre le mouvement tonal et l'analyse psychologique de la proposition ou de la phrase.

Reprenons la phrase déjà analysée (1) : *Ils sont venus tous les deux cel après-midi m'apporter de la musique et des livres. Ils sont venus tous les deux cel après-midi* correspond à une question à laquelle fait suite une sorte de réponse constituée par : *m'apporter de la musique et des livres. Ils sont venus tous les deux cel après-midi* sera dit sur un ton montant ; *m'apporter de la musique et des livres* sur un ton descendant.

Remarquons, d'ailleurs, que si nous avons affaire à la simple proposition : *Ils sont venus tous les deux cel après-midi*, la partie montante serait constituée par *Ils sont venus tous les deux* ; et la partie descendante par *cel après-midi*. Là encore il y aurait accord entre la psychologie et l'intonation.

Plus la phrase est complexe, plus elle se laisse diviser en questions et réponses. Par suite les mouvements ascendants et les mouvements montants sont nombreux. Mais il existe entre eux une hiérarchie : tous ne sont pas d'égale importance, parce que l'analyse psychologique permet de disséquer la phrase en questions — réponses du premier, du second ou du troisième degré. Cette distinction des divers plans logiques par des moyens musicaux est quelque chose qu'on ne peut s'empêcher d'admirer lorsqu'on étudie dans le détail l'intonation française. Nous ne pouvons aborder cette étude en ce moment. Il nous suffira de signaler le fait.

Si l'on examine les autres langues, on est loin de constater pareil accord. Nous donnerons quelques exemples empruntés à l'anglais, à l'italien et à l'espagnol.

(1) Cf. *R.C.C.*, numéro du 30 mars 1937, page 699.

a) Anglais (1) :

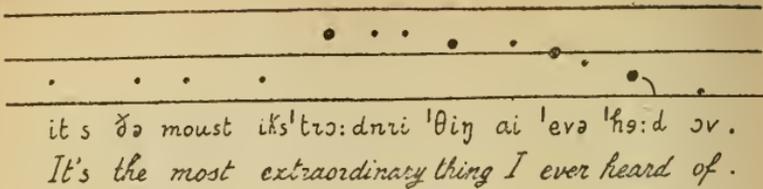


Fig. 6.

Avec nos habitudes, le sommet principal de hauteur serait sur la syllabe *-tro :-* de *ikstro:dnri*, mais sur le mot *θiŋ*. Dans le cas où on pourrait dire en français : *C'est la plus extraordinaire chose que j'aie jamais entendue*, ce serait le mot *chose* qui terminerai la partie montante et qui serait dit par conséquent sur la note la plus haute. On n'a qu'à remplacer *extraordinaire* par un autre adjectif, pour s'en apercevoir : *C'est la plus belle chose que j'aie jamais entendue*.

b) Italien (2) :

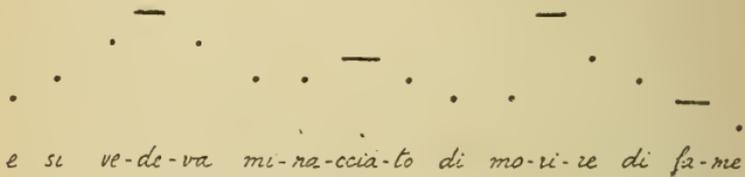


Fig. 7.

Prononcée à la française, cette phrase comporterait une mélodie toute différente. Les syllabes *-de-* et *-ri-* seraient plus basses que la syllabe *-ccia-*, et le mot *minacciato* terminerait la partie montante.

c) Espagnol (3) :

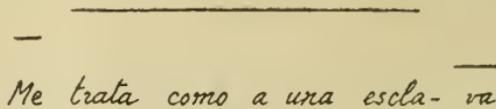


Fig. 8.

(1) D'après D. Jones, *English Phonetics*, 3^e éd., 1932, p. 259.(2) D'après C. E. Parmenter et S. N. Trevino, *op. cil.*, p. 83.(3) D'après T. Navarro Tomás, *Pronunciación española*, 4^e éd., 1932, p. 217.

Là non plus la distinction n'est pas faite entre la première partie logique de la proposition : *Me trala* et la seconde : *como a una esclava*. Dans la traduction française : *Il me traite comme un esclave*, le point culminant de hauteur serait sur *traite*, et le ton irait en s'abaissant à partir de ce mot.

B. *L'accentuation*. — Tandis que dans les différentes langues l'accent de mot s'est conservé, c'est l'accent de groupe qui compte en français, par suite d'une évolution dont les origines, d'ailleurs obscures, semblent pourtant remonter à la fin du Moyen-Français. On dira donc suivant les langues : *an old woman, eine alle Frau, una vecchia donna, una vieja mujer*, etc., avec un accent sur l'adjectif et un autre sur le substantif. En français, le groupe : *une vieille femme* n'en aura qu'un, sur le mot *femme* ; l'adjectif est inaccentué. Ainsi, en français, les mots peuvent perdre leur « poids », suivant les conditions dans lesquelles ils sont employés. L'accent, déjà si faible lorsque le mot est isolé, peut disparaître dans le groupe, entraînant avec lui l'individualité dynamique du mot.

La réduction de l'accent de mot au profit de l'accent de groupe est très importante, à cause du processus psychologique qu'il suppose. L'accent du français n'est pas un accent lexicologique, mais un accent *sémantique* : une succession de syllabes exprime-t-elle une idée simple, une idée distincte, une unité de sens, elle ne reçoit qu'un accent, qui se place sur la dernière. Cette succession de syllabes peut d'ailleurs être un seul mot ou un groupe de mots : peu importe ; la différenciation lexicologique ou grammaticale ne compte pas. Ainsi donc, l'accent français est en même temps un accent que l'on peut qualifier de *synthétique*. L'accent des autres langues peut être appelé « analytique » par comparaison avec lui.

Cela fait que, soit dans la partie montante, soit dans la partie descendante de la proposition ou de la phrase énonciative, par exemple, les unités de sens sont soigneusement distinguées. Le français procède par ensembles logiques, grands ou petits, et c'est peut-être là une des raisons, parmi d'autres, qui ont contribué à sa réputation de clarté. Le « pouvoir séparateur » (1) qui caractérise la vision intellectuelle du français apparaît aussi dans le domaine de la phonétique.

Ces groupes logiques sont du reste bien *délimités* les uns par

(1) Cf. S. de Madariaga : *Anglais, Français, Espagnols*, p. 79 sq.

rapport aux autres dans la prononciation. Nous venons de parler de l'accent et nous avons parlé plus haut de l'intonation : la fin de chaque groupe se reconnaîtra non seulement à l'intensité de la dernière syllabe, mais encore à la note plus aiguë sur laquelle elle est intonée. Il y a plus. Le phénomène de liaison sert lui aussi à la délimitation. On ne lie jamais, en effet, dans la conversation ordinaire, d'une syllabe accentuée à une syllabe inaccentuée, c'est-à-dire d'un groupe rythmique à un autre. La liaison ne se fait qu'à l'intérieur du groupe rythmique. La délimitation serait évidemment des plus nettes, si on pouvait énoncer le principe que la liaison se fait toujours dans ce cas, ce qui n'est pas exact. Cependant on lie si fréquemment à l'intérieur des groupes rythmiques, qu'on peut considérer l'absence de liaison comme un signe extérieur du passage d'un groupe à un autre.

Jusqu'ici nous avons examiné les groupes rythmiques pour ainsi dire en eux-mêmes. Dans la réalité, ils forment plutôt des ensembles. Evidemment, les syllabes finales de tous ces groupes n'auront pas la même intensité. Où seront les accents les plus forts ? D'une manière générale, on peut dire qu'ils coïncideront avec les sommets de plus grande hauteur. Or on sait à quoi ces derniers correspondent : dans une proposition simple ce sera la dernière syllabe de la partie montante qui sera la plus haute, et par conséquent la plus intense. Dans une phrase complexe où les parties montantes peuvent être très nombreuses, le degré de hauteur, et par suite d'intensité, sera fonction du caractère primaire, secondaire, etc., de la partie montante. De toutes façons, ce n'est pas le mot le plus important qui recevra l'accent le plus fort en français. Ce n'est pas davantage le dernier mot de la proposition ou de la phrase qui est le plus fortement accentué, comme on l'écrit trop souvent. L'analyse logique du discours en question-réponse intervient toujours et se révèle, une fois encore, de la plus grande importance pour le phonétisme français.

C. *Fermeté de la structure rythmique et mélodique.* — Cet emploi des éléments musicaux de la parole, à base toute logique, se laisse-t-il influencer par les mille raisons, d'ordre émotif ou autre, qui se présentent dans la vie courante ? Si oui, dans quelle mesure ?

Considérons tout d'abord ce qui concerne l'accentuation. Soit une phrase comme celle de l'espagnol : *Arrebataron las hojas a los árboles* = *Ils arrachèrent les feuilles des arbres*. Suivant le

mot qu'on veut mettre en valeur, l'accent principal frappera soit *arrebalaron*, soit *hojas*, soit *árboles* (1).

De même en allemand, dans la phrase : *Ich will, dass er schnell geht*, la plus grande intensité peut être, selon les cas, sur *ich*, sur *will*, sur *er*, sur *schnell*, ou sur *geht* (2). En allemand, encore, un mot tel que *Valer* peut se trouver, avec une accentuation particulièrement intense, à différents endroits de la proposition : *Der VATER hat mir das gesagt*, ou *Das hat der VATER mir gesagt*, ou *Das hat mir der VATER gesagt* (3).

En français, rien de semblable. La mise en valeur de tel ou tel mot se fait par des moyens qui relèvent non de la phonétique, mais de la syntaxe. La première phrase allemande pourrait avoir les traductions suivantes : *C'est moi qui veux qu'il s'en aille vite*, ou *Qu'il s'en aille vite. Je le veux*, ou *Je veux qu'il s'en aille vite*, ou *lui*, ou enfin *Je veux qu'il s'en aille, et vite !* Mais nous ne pouvons pas, en conservant une seule et même construction syntaxique : *Je veux qu'il s'en aille vite*, exprimer les diverses nuances de l'allemand. Le phonétisme français s'y refuse. On constate ici la même rigidité que dans d'autres domaines, celui de l'inversion, par exemple.

Il est curieux de noter ce que cette impuissance émotive du phonétisme français à changer le rythme de la phrase peut inspirer à un célèbre linguiste allemand, K. Vossler : *Die spezifisch literarische Verfeinerung einer Sprache*, écrit-il, *geht immer dahin, dass man die individuellen Unterschiede der inneren Anschauung möglichst stark herausarbeitet, dass man sie von den mechanischen und physiologischen Ausdrucksmitteln entfernt und unabhängig macht. Was der Urmensch mit Akzent und Lautwandel, mit dem Brustkasten, mit der Gebärde und dem ganzen Leibe leistet, das macht der Kulturmensch mit dem Bau der Sätze* (4). Sans doute, K. Vossler a-t-il été trop aimable pour le français, et nous nous garderons de croire que le système allemand ou espagnol soit inférieur sur ce point à notre système. Ils sont différents, c'est tout. Mais sa remarque est intéressante pour la part qui est faite à l'élément intellectuel dans le phonétisme français.

Le rythme n'est pas modifié, non plus, par l'accent d'insistance. Cet accent, en effet, ne détruit pas l'accent normal. De

(1) Cf. T. Navarro Tomás, *op. cit.*, p. 195.

(2) Cf. A. Schmitt, *Akzent und Diphthongierung*, Heidelberg, 1931, p. 20.

(3) Cf. A. Schmitt, *Untersuchungen zur allgemeinen Akzentlehre*, Heidelberg, 1924, p. 124.

(4) Cf. *Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, Heidelberg, 1905, p. 149.

plus, il ne peut jouer aucun rôle rythmique parce qu'il frappe les consonnes et non les voyelles. Cela ne veut pas dire du reste qu'au point de vue psychologique l'impression produite par lui ne puisse être prépondérante. Mais c'est tout autre chose. Voici donc une nouvelle subtilité : la présence, en français, d'un double élément accentuel, dont l'un est indifférent pour le rythme et l'autre le constitue ; dont l'un, accidentel, relève avant tout de l'affectivité, et l'autre, constant, suit les mouvements logiques de la pensée ; dont le premier enfin, lorsqu'il apparaît, n'anéantit pas le second, de sorte que l'élément intellectuel survit dans tous les cas.

§. Cependant, si le rythme reste plus ou moins immuable, l'élément mélodique peut subir, lui, de profondes modifications. Entendons-nous. La mélodie intérieure du groupe rythmique lui-même n'est guère modifiée que sous l'influence de l'accent d'insistance : la voyelle qui suit la consonne frappée de cet accent est légèrement plus haute que la voyelle finale du mot, c'est-à-dire du groupe rythmique. Soit la phrase : *La nuit venue, ils commirent ce crime épouvantable*. Prononcée sans la moindre émotion, elle présente le schéma mélodique attendu :

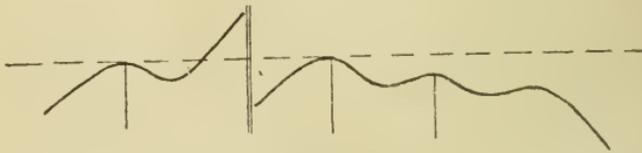


Fig. 9.

Mais si on est indigné, le mot *épouvantable* prend une valeur spéciale et le schéma mélodique est alors le suivant :



Fig. 10.

Mais il n'en est pas de même de la ligne mélodique générale. Nous ne pouvons insister ici. Remarquons cependant que, suivant les circonstances, une phrase qui, dans les conditions ordinaires, serait composée d'une partie montante et d'une partie descendante, peut être dite tout entière sur un ton descendant. Nous avons cité ailleurs ce passage d'A. Daudet : *Aujourd'hui*,

rien ! Pas même ce murmure perpétuel, qui est comme la respiration des forêts endormies, ces soulèvements de feuilles, ces crépitements d'insectes, ces jolis *frrrr!* d'éventail déployé que font les oiseaux sous le feuillage. Ce passage comprend deux phrases, dont la seconde est comme une explication de la première. A la rigueur, on peut interpréter cette explicative comme les autres et élever progressivement le ton sur chacun des éléments qui la composent jusqu'au mot *déployé*. Pourtant, avons-nous écrit (1), cette interprétation correspond-elle à l'état d'âme de l'auteur et à son émotion qui doit être aussi celle de la personne qui lit ? Ce rien de la solitude et de la mort succédant au *tout* de la vie d'autrefois, quelle mélancolie, quel affaissement de l'âme. Car c'est un véritable affaissement. La chanson ne sera pas joyeuse ; elle sera terne, ou mieux encore, elle traduira par ses notes de plus en plus basses la déliquescence de notre être sensible. Et là, il ne faut plus faire attention aux artifices de la ponctuation. Toute la phrase, bien qu'elle soit enclavée entre deux points, va être dite sur une musique triste qui décroît peu à peu et semble s'enfoncer dans le néant. Le schéma mélodique général de tout ce passage pourra être celui-ci :



Fig. 11

Plus encore : la partie montante du langage ordinaire peut devenir descendante et *vice versa*, et on peut avoir deux parties descendantes ou deux parties montantes. Soit la phrase : *Philippe, on le laissera*. La mélodie normale est connue : *Philippe* est dit sur un ton montant ; *on le laissera*, sur un ton descendant. Elle suppose que la question est résolue : il est entendu que Philippe doit rester. On ne fait qu'énoncer le fait purement et simplement. Mais la question peut ne pas être entièrement réglée. En prononçant la même phrase, on peut faire, au fond de son inconscient, un raisonnement de cette sorte : « On laissera Philippe... Oui... Mais ?... Vaut-il mieux l'emmener ou le laisser ?... L'emmener ?... Non, il est préférable de le laisser ». La mélodie dans ce cas pourra être la suivante :

(1) Cf. *Annales de l'Université de Paris*, IX, p. 529, 1934.



Fig. 12.

La question ne se pose maintenant plus : on laissera Philippe. Mais le ton est décidé. La mélodie changera encore une fois :

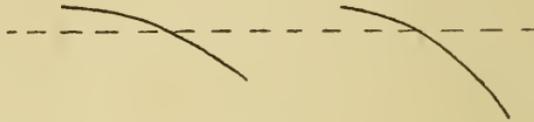


Fig. 13.

Avec un mouvement d'humeur, d'impatience, le ton pourra être montant et sur *Philippe* et sur on le *laissera* :

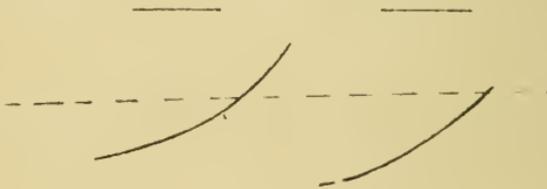


Fig. 14.

Ce sont là évidemment des cas extrêmes. Mais il fallait les signaler.

IV. — LA « COULEUR » DU FRANÇAIS.

La représentation que nous nous faisons d'ordinaire d'une langue vivante est une représentation acoustique. Nous retenons ce qu'on appelle communément son « accent » ; nous lui attribuons une certaine « couleur » ou nous disons, par exemple, qu'elle est sonore, douce, monotone, etc. On peut donc se demander, en terminant, ce qu'il est permis de penser du français à ce point de vue.

Le grand danger dans ces sortes d'appréciations, c'est de se

laisser influencer par la préférence qu'on accorde plus ou moins inconsciemment à sa propre langue. L'objectivité est pourtant indispensable, si l'on veut éviter un panégyrique qui ne correspondrait à rien de réel. Nous constaterons donc simplement les faits ; nous les comparerons quand il faudra avec ceux d'autres langues ; et nous nous abstiendrons de porter des jugements de valeur : ainsi nous encourrons le minimum de reproches. Nous pouvons d'ailleurs ajouter qu'étant bilingue, nous nous sentons d'autant plus à l'aise pour caractériser acoustiquement le français, sans vouloir à tout prix le mettre sur un piédestal, et que nous le jugerons un peu de l'extérieur.

Il importe avant tout de considérer l'emploi que fait le français de son matériel vocalique. Ce sont, en effet, les voyelles qui donnent en premier lieu la couleur à une langue, leur audibilité étant plus grande que celle des consonnes. C'est avec raison que, dernièrement, F. Trendelenburg les a appelées *die eigenlichen Träger der Sprache* (1).

Or le degré de puissance acoustique n'est pas le même pour toutes les voyelles. Il est plus faible pour les voyelles nasales que pour les voyelles orales. « La nasalisation des phonèmes est, en effet, une opération énergétique très désavantageuse du point de vue vocal » (2). Parmi les voyelles orales, il faut aussi distinguer plusieurs catégories. D'après les travaux de H. Fletcher, *a* et *o* viendraient en première ligne, puis *e*, suivis de *u* et *i* et enfin de *æ*.

Ceci dit, on constate que la proportion des *a* et des *o* n'est pas très forte en français : elle n'est environ que de 24 %. En italien, elle est, par contre, de 46 %, et en espagnol elle est encore plus grande : 56 %. Ces deux langues sont incontestablement plus sonores que le français, et on en a nettement l'impression. C'est à ce point de vue qu'on peut dire que ce sont des langues plus vocaliques ; mais on peut s'apercevoir que si l'une d'entre elles mérite davantage ce nom, c'est l'espagnol et non l'italien. L'impression de plus faible sonorité se confirme encore par le fait que la proportion des *i* est plus forte en français qu'en espagnol : elle est environ de 15 % en français et de 10 % seulement en espagnol. L'italien est supérieur sur ce point au français, avec une proportion de 18 %. Cependant ni lui ni l'espagnol ne possèdent de voyelles nasales ni de voyelles du type *æ* ; d'où il résulte que la proportion des *e* est supérieure dans ces deux

(1) Cf. *op. cit.*, p. 68.

(2) Cf. R. Husson, *Revue française de Phoniatry*, IV, 1936, p. 28.

langues : en français, en effet, elle est de 23 %, en espagnol de 28 %, et en italien de 31 %. On ne saurait donc souscrire à l'opinion de M. Ewert qui, se plaçant sur le terrain de la pure phonétique, proclamait, il n'y a pas longtemps, le français la langue éloquente par excellence. Non, le français « porte » moins loin que l'italien et surtout que l'espagnol. Il est vrai que s'il leur est inférieur, l'emploi qu'il fait de son matériel vocalique permet de la placer légèrement au-dessus de l'allemand et, en tout cas, bien au-dessus de l'anglais. Nous ne nous arrêterons pas d'ailleurs à cette question.

Mais si ce n'est pas la langue de l'éloquence, le français est une admirable langue de conversation. Langue de conversation, c'est ainsi que l'ont jugé les étrangers au cours des siècles, et parmi les divers témoignages, nous ne citerons que cette cœla espagnole de tradition estudiantine (1) :

*Silbido es la lingua inglesa,
canto armonioso la hispana,
conversación la francesa,
y un suspiro la italiana.*

En effet, non seulement sa sonorité est des plus moyennes, mais encore ses voyelles sont plutôt brèves (rien de comparable en français à ce qui a lieu dans les langues du groupe germanique, par exemple). Quant à son rythme, il est en général des plus rapides.

Langue d'ailleurs raffinée, comme il convient à un peuple héritier d'une tradition mondaine qui a réglé, quand elle ne les a pas créées, prononciation et grammaire. On le sent d'abord au caractère très net de l'articulation : rien de relâché ni d'imprécis. L'organisme est constamment en arrêt, comme l'esprit lui-même. Rien de l'abandon, et, disons mieux, de la négligence, de l'anglais. Ce n'est pas dans ce milieu essentiellement raisonneur et critique qu'est la société française qu'on peut se laisser aller au vague de ses impressions et à l'imprécision de ses sentiments ; ni surtout que l'on peut parler, pour ainsi dire, pour soi. Ce raffinement se traduit encore par les nuances d'une gamme vocalique des plus riches, avec son quadruple registre de voyelles bien différenciées : voyelles aiguës (*i, y*), voyelles simplement claires (*e, ε, o, ē*), voyelles graves (*ā, a, ɔ, œ, ā, ǣ*), voyelles sombres (*u, o,*

(1) Cf. T. Navarro Tomás, *El Acento castellano*, 1935, p. 16.

a, ô), et son jeu de voyelles orales et nasales. On écrit partout que l'e muet est la clé de voûte du français. Ce n'est pas exact. Le français est une langue où sur un fond légèrement clair peuvent jaillir les couleurs fraîches ou très vives, et les masses grises apporter une ombre qui leur donne toute leur valeur : le fond de toile n'a rien d'éclatant ni de terne. La France est à égale distance du ciel méditerranéen et des brumes du Nord. Qu'on ne parle pas non plus de monotonie : la combinaison si multiple de ses timbres vocaliques donne plutôt l'impression de la nuance ; et la nuance n'est pas la parente pauvre de la couleur. Notons enfin la subtilité qui se manifeste dans l'utilisation des deux séries (ouverte et fermée) de *e*, *o* et *œ*, ainsi que dans l'emploi des deux timbres de *a*. Rappelons-nous aussi à ce propos que, si la phonétique est souvent à la base de cette répartition, la convention grammaticale et mondaine de l'époque classique y est pour beaucoup elle aussi. Malgré la Révolution et la démocratie du XIX^e siècle, nous vivons encore de la tradition des salons et de la Cour.

Langue faite encore d'équilibre et de mesure, deux qualités qui concourent à la distinction. La note moyenne sur laquelle se maintient la voix n'est ni trop haute ni trop basse : elle est intermédiaire entre celle de l'espagnol et celle de l'italien. L'accent d'intensité n'a rien de la force de celui de l'espagnol ni surtout des langues germaniques ; il est si faible en comparaison que son existence a pu être niée. Ses variations sont aussi très peu considérables. Son intonation, plus variée que celle de l'espagnol, ne connaît pas cependant les intervalles si marqués de l'italien, langue chantante par excellence. C'est, on peut dire, la langue du juste milieu.

Langue enfin d'une douceur que tout le monde, depuis Brunetto Latini, s'est plu à reconnaître. Le français évite les heurts : pas de coups de glotte sauf dans des cas assez rares qui relèvent de l'émotion. Les voyelles se lient les unes aux autres, sans que l'hiatus puisse effaroucher. En cela, elle ressemble, dira-t-on, aux autres langues romanes. Elle s'en distingue pourtant, avon-nous vu, par le nombre plus considérable de ses syllabes ouvertes, et surtout elle ignore cet effet de *staccato* pour ainsi dire continu que produit en italien la surabondance des géménées. Sans doute encore, la proportion des voyelles est-elle un peu plus forte en italien qu'en français ou que dans les autres langues, ce qui serait une raison pour lui donner cette fois l'avantage sur l'espagnol. Mais le français rachète cette infériorité, d'ailleurs assez légère (11,6 % contre 12,3 %), par la nuance de son vocalisme qui n'a

pas la couleur parfois un peu crue de celui de l'italien. De plus, s'il emploie en proportion plus d'occlusives que l'allemand, l'anglais et l'espagnol, il en a moins que l'italien ; et pour la sonorité des consonnes, il vient au premier rang.

Bref, d'autres langues peuvent être plus sonores, plus passionnées, plus sensuelles ; d'autres se prêtent sans doute mieux à l'expression du vague et de l'inconscient ; d'autres conviennent peut-être davantage à l'action et au commandement. Le français, lui, est plutôt adapté, aussi bien par son phonétisme que par sa grammaire et son lexique, à l'analyse et à la discussion des idées, choses qui caractérisent bien d'ailleurs notre tendance d'esprit, notre société et notre littérature.

L'Art de Giotto

par Jean ALAZARD,

Professeur à l'Université d'Alger.

I

Les origines.

Peu d'artistes ont exercé, dans leur pays et hors de leur pays, une influence comparable à celle de Giotto. Il est facile de comprendre ce que dut être l'émerveillement des contemporains lorsqu'ils eurent, grâce à cet admirable génie, la révélation du drame humain. Les formules byzantines semblaient désormais vides de sens ; ce n'était pas seulement la technique qui se modifiait, c'était également la tradition iconographique ; à des pensées nouveaux, à une sensibilité nouvelle on voyait s'adapter une conception originale des lignes et des volumes ; la peinture de Giotto apparaissait comme riche d'une vie complexe et profonde. Il n'est pas exagéré de parler de révolution artistique ; les fresques de Padoue ne sont-elles pas en effet l'œuvre d'un puissant créateur ?

Il est malheureux que sur la vie et les œuvres de ce créateur nous soyons, somme toute, assez mal renseignés. Récemment encore on s'est ingénié à obscurcir le peu de clarté que nous en pouvions avoir ; tant d'hypothèses, même lorsqu'elles sont séduisantes, finissent par aboutir à un résultat assez décevant et il arrive parfois que le plus sage est encore de revenir à une tradition qui fut celle des siècles passés. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas beaucoup à retenir des nombreuses recherches de ces dernières années. Mais il n'est pas toujours raisonnable de donner, tête baissée, dans un hypercriticisme absolu. Nous aurons souvent l'occasion de signaler les difficultés d'interprétation et d'identification que soulèvent certaines œuvres de Giotto et d'insister sur la prudence qu'il faut apporter à l'examen de tant de problèmes délicats.



La peinture de Giotto eut des sources très variées. Celles-ci ne furent pas seulement de nature artistique et, si l'on veut saisir toute la portée du mouvement esthétique qui caractérise le début du Trecento, il faut songer également aux grands courants moraux qui eurent leur retentissement dans le domaine de l'art. L'Italie était depuis longtemps déjà le pays de la fresque ; les peintures murales y avaient la même importance qu'en France les portails sculptés ou les vitraux : elles montraient aux fidèles des ensembles iconographiques destinés à élever leurs esprits et leur âme. Tout au cours du XIII^e siècle, des peintres — qui étaient presque toujours en même temps des mosaïstes — avaient peu à peu créé une tradition qui ne pouvait manquer de se développer dans les siècles suivants. Rome était alors un grand centre de culture artistique qui exerçait une espèce de primauté au même titre que plus tard Florence ou Venise. C'est en cette ville que viennent travailler des artistes du Mont Cassin et des mosaïstes vénitiens (comme ceux que fit venir en 1218 le pape Honorius III) ; on comprend dès lors que, soumis à ces influences, l'art romain ait été profondément imprégné de tradition byzantine.

Cependant, on découvre des éléments de rénovation chez certains artistes qui parviennent à se libérer, en partie au moins, de l'emprise orientale. La renaissance de la sculpture vient à point pour leur rappeler les éléments essentiels de la tradition antique ; elle a son importance comme phénomène d'irradiation et le rôle de Nicolas d'Apulie n'est pas à négliger quand on étudie la peinture italienne du Duecento. Il ne faut pas oublier non plus le prestige dont jouissait alors l'art gothique français ; il était aussi grand en Italie que dans les autres pays.

Pietro Cavallini et Cimabue furent, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, les inspirateurs de la nouvelle conception artistique issue de ces influences convergentes. Chez Cimabue les formes sont encore d'inspiration byzantine, la technique également. Avec ses stries colorées la peinture rappelle la mosaïque ; mais l'esprit qui anime les formes nous éloigne déjà de Byzance. Tout comme un Coppo di Marcovaldo ou un Margaritone d'Arezzo, Cimabue avait été formé à l'école de ces *maestri di Grecia* dont parle Vasari ; or il s'en dégagait peu à peu, après avoir aimé la sculpture pisane et connu l'art antique à Rome où il était en 1272. Certes le milieu romain était encore imprégné de principes byzan-

tins ; il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les deux mosaïques signées par Jacopo Torriti, en 1291 et 1296, à Saint-Jean-de-Latran et à Sainte-Marie-Majeure : ce Torriti dont Emile Bertaux a dit très justement qu'aucun artiste italien n'avait imité plus suavement que lui « le style solennel et le coloris magnifique des œuvres byzantines » (1). Pourtant même chez un pareil artiste il y a déjà un sentiment humain qui est plus occidental qu'oriental : sa mosaïque du *Couronnement de la Vierge*, de Sainte-Marie-Majeure, n'a plus la gravité hiératique de la Madone de Torcello.

Mais l'artiste dont la personnalité se dégagait avec le plus de force au XIII^e siècle, ce fut certainement Pietro Cavallini. Depuis la découverte, en 1900, de ses fresques de Santa Cecilia di Trastevere, il a pris une place importante dans l'histoire de la peinture italienne. Il en est un des créateurs et on peut comparer son influence à celle de Cimabue ou de Duccio (2). S'il aime l'art romain, ce fut peut-être grâce à la fréquentation d'Arnolfo di Cambio, disciple de Nicolas d'Apulie ; en effet, le sculpteur de tabernacles et le mosaïste fresquistes travaillèrent ensemble vers 1285 à Saint-Paul-hors-les-Murs et plus tard, vers 1293, à l'église Santa Cecilia di Trastevere ; ils durent communier dans le même amour de l'art antique.

Or, ces ruines que sont les fresques de Santa Cecilia sont des ruines d'une singulière grandeur. Les apôtres qui entourent le Sauveur ont déjà des gestes empreints de vie et d'humanité. Le dessin des physionomies en même temps que la noblesse avec laquelle tombent les plis des draperies révèlent une profonde influence classique.

La découverte de ces fresques a nettement contredit l'affirmation de Vasari qui faisait du renouveau de la peinture italienne un événement essentiellement toscan. Rome, où les traditions latines se mêlent aux traditions byzantines, joua son rôle dans cette renaissance et ce rôle fut prépondérant. Il n'est même pas impossible qu'à travers tout le XIV^e siècle l'influence de Cavallini se soit fait sentir, comme l'a suggéré M. Busuioceanu, jusque dans les nobles créations de Masaccio (3).

A la fin du Duecento toutes ces tendances se retrouvent et on pourrait presque dire s'harmonisent dans la basilique d'Assise,

(1) Emile Bertaux, *Rome*, t. II, p. 83 (4^e édit., Paris, 1913).

(2) Cavallini a été étudié par M. Federico Hermanin (*Gallerie nazionali italiane*, V, p. 61 et suiv.) et par M. Busuioceanu (*Pietro Cavallini e la pittura romana del Duecento e del Trecento ; Ephemeris dacoromana*, 1925).

(3) M. Busuioceanu, *op. cit.*, p. 402-403.

pleine du souvenir de saint François. L'emprise de ce souvenir est, dans l'art italien, un autre élément de rénovation. Ce que le *Poverello* avait prêché, c'était la religion du cœur, c'était la primauté de la vie morale. Son enseignement, fait de simplicité et d'humanité, s'adressait à la sensibilité beaucoup plus qu'à l'intelligence pure ; il voulait révéler à ceux qu'il évangélisait « un idéal de travail et d'amour » et leur faire aimer tout ce qui orne le royaume de Dieu, les bêtes et les plantes, ceux qu'il appelait « ses frères et ses sœurs ». Sous l'impulsion de ce « trouvère de Dieu » une série de thèmes nouveaux vont s'offrir aux poètes et aux artistes. Pendant deux siècles sa vie, harmonieuse et belle, s'imposera à leur esprit (1).

Ce grand courant de pensée et de lyrisme franciscains contribua donc à détacher les artistes des traditions byzantines. La vie de saint François fut comme l'image de celle du Christ, ainsi que le dit le prologue des *Fiorelli* : « Il faut considérer d'abord que le glorieux saint fut, dans tous les actes de sa vie, semblable à Jésus ». La même idée sera développée plus tard dans le fameux *Traité des Conformités* de Barthélemy de Pise : « C'est le Seigneur Jésus qui rendit François conforme à lui-même, et qui le marqua des signes de la Passion. »

Aussi bien les fresques de la Basilique supérieure d'Assise offrent-elles le parallélisme des deux vies : celle du Christ, et celle de saint François, peintes à des époques différentes. Lorsque Giotto vint y travailler il put y contempler un ensemble important auquel avaient collaboré des peintres romains et toscans : Cavallini, Cimabue, et peut-être aussi Torriti et Rusuti. Il y trouvait ainsi un résumé de cet art du Duecento dont les principes devaient l'inspirer au cours de sa jeunesse.

Il ne faut pas oublier en outre l'importance que commençait à avoir le milieu artistique siennois. Giotto était encore adolescent que déjà Duccio di Buoninsegna avait en Toscane une assez grande célébrité. C'est en effet le 15 avril 1285 que le grand Siennois recevait de la *Confraternità di Maria Vergine* la commande d'une *Madonna col bambino ed altre figure* pour la chapelle que possédait cette Confrérie dans l'église Santa Maria Novella.

(1) Sur saint François d'Assise et son influence, cf. Paul Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, édition définitive, Paris, 1931 ; — Henry Thode, *Saint François et les origines de l'Art de la Renaissance en Italie* (trad. française), 2 vol., Paris, s. d. — Henri Focillon, *Saint François d'Assise et la peinture italienne au XIII^e et au XIV^e siècle* (*Etudes italiennes*, 1925 et 1926). — *Saint François d'Assise, son œuvre, son influence* (1226-1926) (publié sous la direction de Henri Lemaître et d'Alexandre Masseron), Paris, 1927.

Je n'ai pas besoin d'insister sur l'importance de ce fait. Duccio avait alors une trentaine d'années et il était déjà assez connu pour que sa réputation eût franchi les frontières de son pays, au point de s'imposer même à Florence, rivale de Sienne.

De tous côtés donc se manifestaient des tendances nouvelles, lorsque Giotto entra dans la vie ; elles ne purent manquer de l'impressionner et il leur dut certainement beaucoup.

* * *

On a longtemps discuté sur l'année de sa naissance. 1276, avait dit Vasari, mais le chroniqueur Antonio Pucci qui connut Giotto affirme qu'il mourut en 1336, âgé de soixante-dix ans, ce qui reporte à 1266 la date de sa naissance ; et c'est l'hypothèse qui, de toutes façons, reste la plus vraisemblable (1).

Il était le fils d'un propriétaire paysan, Bondone, qui ne semble pas avoir été de condition aussi modeste que nous le dit Vasari. Le village où il naquit, Colle, près de Vespignano, était situé dans la verdoyante vallée du Mugello qui s'étend au nord-est de Florence. Sur l'adolescence et la jeunesse de Giotto, nous avons très peu de renseignements. Vasari, qui vivait au xvi^e siècle, ne pouvait pas avoir sur les artistes du Trecento des informations aussi précises que sur ceux de son temps ; de là bien des erreurs, bien des inexactitudes que l'érudition de Gaetano Milanesi a souvent relevées dans son édition des *Vite*, qui reste le plus admirable instrument de travail pour l'étude de l'art italien.

Vasari se fait l'écho du récit de Ghiberti qui, dans ses *Commentaires* (2), nous raconte que Cimabue rencontra Giotto dessinant une brebis sur une pierre et le prit en sympathie. Pure légende, semble-t-il, comme celle qui a fait du père de Giotto un pauvre hère. Le mieux est d'avouer simplement notre ignorance sur les premières années de l'existence du peintre. Sans doute est-il raisonnable de supposer qu'il fréquenta l'atelier de Cimabue qui était à Florence, à la fin du xiii^e siècle, le maître le plus connu. Il dut vivre dans ce milieu dont nous avons défini les tendances profondes et où l'on se détachait peu à peu des formules byzantines. Le grand renouveau de la sculpture impressionnait les pein-

(1) Cf. Vasari, *Vite*, éd. G. Milanesi, I, 370.

(2) Lorenzo Ghiberti, *Commentari* (Ed. Julius von Schlosser), Berlin, 1912, p. 35.

tres qui, dans leurs aspirations encore un peu confuses, subissaient l'emprise de la tradition romaine et du courant de pensée franciscaine.

Assise et Rome étant, à la fin du Duecent, deux centres d'art importants, il était naturel que Giotto fût attiré par leur renommée, comme l'avait été Cimabue. Malheureusement nous ne connaissons pas les dates exactes des séjours qu'il fit dans l'une et l'autre ville. On a cru pendant longtemps avoir un point de repère précis, car on était convaincu qu'il avait en 1298 reçu du cardinal Giacomo Gaetani de' Stefaneschi, neveu de Boniface VIII, la commande d'une mosaïque et d'un tableau d'autel destinés à l'église Saint-Pierre de Rome (1). On faisait ainsi coïncider l'activité romaine de Giotto avec le jubilé de l'année 1300 et des fêtes qu'organisa alors le pape Boniface VIII. Pour appuyer cette affirmation, on se référait à un texte tiré d'un livre des bienfaiteurs de Saint-Pierre (2).

Mais M. Lionello Venturi fait remarquer qu'il n'est dans le texte nullement question de la date de 1298. C'est au xvii^e siècle que celle-ci fut adoptée par Baldinucci. M. Venturi la considère comme erronée, car il est persuadé que Giotto peignit le polyptique Stefaneschi et composa la *Navicella* bien plus tard, en 1320 (3), et c'est aussi cette année-là que fixe Jacopo Grimaldi dans son *Index* de la Bibliothèque Vaticane de 1603. On nous incite à abandonner la tradition qui faisait séjourner Giotto à Rome aux environs de l'année 1300 (4). Cependant, il faut constater que, malgré l'argumentation de M. Venturi, la question reste entière. Les relations entre Assise et Rome étaient telles qu'il semble assez naturel de supposer que Giotto soit allé à Rome avant ou après son séjour à Assise (Antonio Billi nous dit que ce fut après).

À dire le vrai, ce problème de chronologie perd à nos yeux quelque peu de son intérêt si l'on songe à ce qui nous reste pour juger la qualité de ses œuvres romaines. La *Navicella* dont Vasari célébrait l'éclat « miraculeux » a été si restaurée qu'elle n'a presque plus rien à voir avec l'œuvre même de Giotto. Le

(1) Cf. Bayet, *Giotto* (Coll. *Maîtres de l'art*), 1907, p. 34-35.

(2) Müntz, *Boniface VIII et Giotto* (*Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*), 1881, p. 129 et suiv.).

(3) Lionello Venturi, *La data dell'attività romana di Giotto* (*L'Arte*, 1918, p. 229 et suiv.).

(4) Plusieurs historiens ont combattu les conclusions de M. Lionello Venturi, en particulier M. Pietro Fedeli qui défend la thèse traditionnelle (*Archivio della R. Società Romana di Storia patria*, 1918).

thème traité par l'artiste était celui que le cardinal Stefaneschi lui avait indiqué en quatre vers latins, d'après le texte de l'évangile selon saint Mathieu :

Etant ensuite monté dans la barque, Jésus fut suivi par ses disciples. Or, une grande tempête s'éleva sur la mer et la barque fut couverte par les vagues ; Lui-même cependant dormait. C'est pourquoi ses disciples s'approchèrent de lui et l'éveillèrent en lui disant : « Seigneur, sauvez-nous, nous périssons ». Et Jésus leur dit : « Pourquoi avez-vous peur, hommes de peu de foi ? »

C'est le côté dramatique et angoissant de cette scène que, selon le désir du cardinal Stefaneschi, l'artiste avait voulu traduire. Aussi Leon Battista Alberti admirait-il ces « onze disciples en proie à l'épouvante, montrant chacun par un geste ou par une expression de physionomie le trouble de leur âme » (1). M. Lionello Venturi a tenté, avec une scrupuleuse conscience, de reconstituer idéalement cette *Navicella* qui semble avoir été l'objet d'une admiration unanime ; il s'est servi pour cela des descriptions que nous avons conservées et des œuvres qui reproduisent avec plus ou moins de fidélité ses lignes générales : la fresque d'Andrea da Firenze à la Chapelle des Espagnols dans l'église Santa Maria Novella, les dessins de la Collection Pembroke, du Musée de Chantilly, d'Oxford, de la Biblioteca Ambrosiana, etc.. En confrontant ces divers documents, M. Lionello Venturi arrive à cette conclusion que la mosaïque a été, par des restaurations successives, entièrement modifiée dans sa composition et qu'on y a introduit en particulier les quatre Evangélistes et le buste du cardinal Stefaneschi qui n'y figuraient pas à l'origine.

Quant au Polyptyque de Saint-Pierre de Rome, qui est aujourd'hui à la Pinacothèque Vaticane, il est l'objet de bien des controverses. M. Lionello Venturi est convaincu qu'il est contemporain de la *Navicella*, c'est-à-dire qu'on peut le dater des environs de 1320 (2). Comme il n'est pas sûr d'ailleurs qu'il soit de Giotto, nous voilà donc bien mal renseignés sur les séjours de l'artiste à Rome. La fresque de Saint-Jean-de-Latran, qui n'est d'ailleurs qu'une ruine, ne peut guère, elle non plus, nous apporter quelques lumières. Est-il bien certain qu'il faille l'attribuer à Giotto ? Si M. Berenson en est convaincu, M. Lionello Venturi ne le croit en aucune façon (3). Nous sommes en défi-

(1) Leon Battista Alberti, *La Pittura*, éd. Papini, p. 69.

(2) Lionello Venturi, *La Navicella di Giotto* (*L'Arte*, 1922).

(3) M. Lionello Venturi fait remarquer avec raison que ce n'est qu'au milieu du xvii^e siècle qu'apparaît l'attribution du portrait de Boniface VIII à Giotto. En 1570, Onofrio Panvinio prononçait le nom de Cimabue (*L'Arte*, 1918, p. 2).

nitive réduits aux hypothèses sur tout ce qui concerne l'activité romaine du peintre (1). Grâce à un document publié par M. Chiappelli nous savons qu'il était bien à Rome en 1310 (2) ; mais c'est un renseignement qui au point de vue artistique ne peut être pour nous d'aucune utilité.

Il y aurait pourtant grand intérêt à fixer avec quelque exactitude l'époque où Giotto se rendit dans la capitale pontificale, connu, étudia la tradition et les procédés techniques de Cavallini et de ses disciples. Le problème de l'éducation artistique de Giotto en serait singulièrement éclairci.

Or, sur la date du séjour de l'artiste à Assise, nous n'avons pas non plus les précisions que nous pourrions souhaiter. D'une manière générale, il est nécessaire de procéder avec la plus grande prudence quand on veut établir une chronologie des œuvres de Giotto. Des hypothèses, comme celles que M. Supino a émises dans son imposant volume sur l'artiste (3), ne sont pas faites pour emporter la conviction ; aussi bien est-il curieux de constater que plus on étudie ce moment capital de l'art italien, plus s'éloigne l'espoir d'arriver à des conclusions certaines.

(A suivre.)

(1) Cf. Van Marle, *L'origine romaine de l'art de Giotto* (*Revue de l'Art*, 1922).

(2) Luigi Chiappelli, *Nuovi Documenti su Giotto* (*L'Arte*, 1923).

(3) I. B. Supino *Giotto*, 1 volume de texte et un volume de planches, Florence, 1920.

Vauvenargues

par H. GAILLARD DE CHAMPRIS,

Professeur à la Faculté libre des Lettres de Paris.

III

La morale de Vauvenargues.

Autour de Vauvenargues moribond, nous avons vu déjà s'agiter les préjugés et les passions de Voltaire, de Condorcet, de Laharpe et de leurs adeptes. Or telles parties de son œuvre ont pareillement ému les philosophes qui se sont appliqués à en dénaturer le caractère. Sans vaine polémique, avec le seul souci de la vérité, nous tâcherons de déterminer, si possible, ce que fut chez Vauvenargues la fidélité au christianisme ou l'oubli plus ou moins total, plus ou moins définitif de la foi.

Vauvenargues a abordé, à plusieurs reprises, le problème religieux lui-même et ceux qui s'y rattachent. Il a rédigé un petit *Traité sur le Libre Arbitre*, et des *Réponses aux Conséquences de la Nécessité* ; il a discuté, en vingt lignes sur *La Providence*, puis sur *l'Economie de l'Univers*. Enfin il nous a laissé une *Imitation de Pascal* et une *Méditation sur la Foi*. Ses opinions devraient donc être faciles à définir. Le malheur est que nous ignorons l'intention vraie et par conséquent le sens réel et la portée de tel ou tel fragment. Ainsi du fragment sur la Providence. Ayant énuméré un certain nombre des épreuves qui affligent l'univers et l'humanité, Vauvenargues s'étonne, s'inquiète, s'afflige :

O terre ! ô terre ! tu n'es qu'un tombeau, et un champ couvert de dépouilles ; tu n'enfantes que la mort. Qui t'a donné l'être ? Ton âme paraît endormie dans ses fers. Qui préside à tes mouvements ? Te faut-il admirer dans la constante et invariable imperfection ?

Mais il ajoute aussitôt :

Ainsi s'exhale le chagrin d'un philosophe qui ne connaît que la raison et la nature sans la révélation.

Que signifient au juste ces paroles ? Ce chagrin du philosophe, Vauvenargues se borne-t-il à le constater ? — Le plaint-il en le condamnant ? Ou bien, l'approuve-t-il dans le secret de son cœur,

et les réserves qu'il semble faire ne seraient-elles qu'une sage précaution (1) ?

Ce qui nous autorise à quelque scepticisme c'est le caractère ambigu du morceau intitulé *Imitation de Pascal*. — A l'exemple de Pascal, le moraliste apporte telles ou telles objections des libertins, il les met bien en valeur ; puis d'un geste dédaigneux et péremptoire, il les écarte sans les discuter : « Ces raisons-là sont si faibles, qu'elles ne méritent pas qu'on les combatte. J'ai honte de répéter de pareils raisonnements ; voilà cependant les plus fortes objections de l'impiété. Cette extrême faiblesse de leurs discours n'est-elle pas une preuve sensible de nos vérités ? »

Il n'en affirme pas moins la nécessité d'une apologétique efficace, mais c'est pour dénoncer aussitôt l'insuffisance des apologistes :

Ainsi la vraie religion n'est pas seulement obligée de se démontrer, mais il faut encore qu'elle fasse voir qu'il n'y a de démonstration que de son côté. Aussi le fait-elle, et ce n'est pas sa faute si les théologiens, qui ne sont pas tous éclairés, ne choisissent pas bien leurs preuves.

Cette méthode est-elle bien pascalienne, je n'en suis pas très sûr. En tout cas, l'usage qu'en fait Vauvenargues a paru suspect à tous ses commentateurs, et tous s'accordent à y voir quelque chose qui ressemble fort à l'ironie voltairienne.

Mais aussitôt après cette inquiétante *Imitation de Pascal*, que trouvons-nous dans le petit volume publié par Vauvenargues ? Une méditation sur la Foi, bien émouvante. Et certes ce n'est pas le *Credo* d'une âme solidement assise dans sa croyance ; c'est plutôt la douloureuse confession d'une âme inquiète qui se défend contre le doute, qui même avoue ses infidélités passagères et sollicite les grâces nécessaires à son retour. Mais comme nous sommes loin, ici, de tout scepticisme avoué ou déguisé ! Qu'il plaigne le perpétuel mécontentement « des gens du monde » ; qu'il admire et envie ceux qui espèrent dans le Seigneur ; qu'il oppose aux liber-

(1) Ailleurs encore (à Mirabeau, 13 juin 1740), Vauvenargues invoque le témoignage possible d'un incroyant. C'est, d'ailleurs, sur un sujet purement profane : les erreurs des grands esprits. Il vient de citer l'exemple de Pascal, et il ajoute : « Un homme sans religion pourrait vous citer encore le grand évêque de Meaux, et le Père Bourdaloue, qui ne sont pas non plus, peut-être, sans erreurs... » — Dans une lettre intime, toute confiante, et à ce mécréant de Mirabeau, Vauvenargues qui vient de faire une éclatante profession de sincérité, ne saurait user de précautions. Il lui était bien facile et sans aucun inconvénient d'écrire : « Je pourrais vous citer encore. » S'il a préféré cette formule : « Un homme sans religion pourrait vous citer encore », c'est qu'il avait ses raisons, et d'abord qu'il n'était pas lui sans religion. — Resterait à déterminer la nature et les limites de sa croyance. Mais la présomption est ici en faveur de la religion traditionnelle.

tins une dialectique digne de Bossuet ; qu'il confesse ses propres erreurs, et s'exhorte lui-même à la conversion, implore le secours d'En Haut, et finalement emprunte à l'Eglise même les formules de sa foi ; Vauvenargues parle ici le langage chrétien. Ecoutez plutôt : « O Dieu ! détournez de moi les effets de votre vengeance ! O Christ ! prenez-moi sous votre aile ! Esprit-Saint, soutenez ma foi jusqu'à mon dernier soupir ! » — Et encore : « O mon âme, montre-toi forte dans ces rigoureuses épreuves ; sois patiente ; espère à ton Dieu ; tes maux finiront... »

Dieu vivant ! ainsi vos vengeances se déclarent et s'accomplissent ; ainsi vous sortez du silence et des ombres qui vous couvraient. O Christ, votre règne est venu. Père, Fils, Esprit éternel, l'univers aveuglé ne pouvait vous comprendre, l'Univers n'est plus, mais vous êtes ; vous êtes, vous jugez les peuples ; le faible, le fort, l'innocent, l'incrédule, le sacrilège, tous sont devant vous. Quel spectacle ! Je me tais ; mon âme se trouble et s'égare en son propre fonds. Trinité formidable au crime, recevez mes humbles hommages.

On peut trouver là quelque rhétorique. Mais l'artifice de l'expression ne suppose pas nécessairement l'insincérité de l'inspiration ; et il nous est difficile d'accepter les interprétations tendancieuses d'un Suard et d'un Condorcet. D'après celui-ci, l'*Imitation de Pascal* et la *Méditation sur la Foi* seraient nées d'un défi. « Dans une dispute sur Bossuet, avec ses amis, Vauvenargues avait soutenu qu'on pouvait parler de la religion avec majesté et avec enthousiasme, sans y croire. On le défia de le prouver, et c'est pour répondre à ce défi qu'il fit les deux pièces qu'on trouve dans son œuvre. » — Suard parle lui aussi d'un défi, mais d'un tout autre genre. Vauvenargues aurait gagé « d'écrire tout un morceau de prose en vers blancs, de manière qu'on ne s'en aperçût pas. C'est ce qu'il a fait dans cette Prière ». — Admettons que Vauvenargues se soit livré à de pareils jeux. Son sérieux, son respect des choses religieuses nous interdisent de croire qu'il les eût proposés au public avec le reste de son œuvre, et sans avis préalable. D'autre part, Voltaire n'eût pas manqué d'applaudir à ces facéties. Or il a porté sur ces deux morceaux un jugement sévère presque chagrin qui infirme totalement les versions de Suard et de Condorcet.

Ayant reçu le petit livre de Vauvenargues, il l'en remercie, l'en félicite, l'admire avec une rare chaleur. Mais il ne peut retenir cette critique : « Il y a des choses qui ont affligé ma philosophie ; ne peut-on pas adorer l'Etre suprême sans se faire capucin ? » Non content d'une réprobation peu courtoise, il multiplia les efforts pour que Vauvenargues éliminât de sa seconde édition cette *Méditation* et cette *Prière* indignes d'un philosophe. Le

moraliste se refusa à un désaveu qui aurait ressemblé à un mensonge. Cette fidélité à lui-même atteste sa probité intellectuelle, et donne à sa *Méditation sur la Foi* une valeur particulière.

D'autre part, on ne peut admettre trop facilement que l'*Imitation de Pascal* procède d'une intention parodique. Car, par ailleurs Vauvenargues professe pour Pascal une admiration singulière. Son Fénelon dit en effet à l'auteur des *Pensées* :

Vous auriez combattu les hérésies avec plus de profondeur et plus d'ordre ; car ce grand homme (Bossuet) ne peut vous être comparé du côté de la force du raisonnement et des lumières de l'esprit. (*Dialogues*, V.)

Comment concilier pareil hommage avec l'impertinence que supposerait un pastiche malveillant et perfide ?

Mais, répondra-t-on, pourquoi cet effort de conciliation ? Vauvenargues ne réclame-t-il pas quelque part (643) le droit de se contredire, c'est-à-dire le droit de ne pas persévérer dans une erreur première ?

Admettons que nos deux textes se contredisent, et que Vauvenargues ait voulu rectifier un jugement fautif. Mais du *Dialogue* et de l'*Imitation*, lequel corrige l'autre ? Lequel est postérieur à l'autre ? Les *Dialogues* ne figurent pas dans la première édition, avec la *Méditation sur la Foi* et l'*Imitation de Pascal* ; il y a donc des chances pour qu'ils soient postérieurs à ces essais ; et, dans ce cas, Vauvenargues aurait changé d'avis quant à la valeur de l'apologétique pascalienne ; et même si l'on croit à l'ironie de l'*Imitation*, celle-ci ne représente pas la pensée définitive du moraliste.

L'ironie est d'ailleurs évidente.

L'église des Grands-Carmes s'est écroulée soudainement. Ce temple avait été bien profané ; si ses ruines eussent englouti les gens de la *belle-messe*, cela viendrait bien à propos ; car il y a bien du temps qu'on n'a vu de miracle, et celui-ci serait fort bon ; mais les choses n'arrivent pas toujours comme elles devraient arriver. Cela ne te choque-t-il pas ?

Ainsi Vauvenargues écrit-il à Saint-Vincens le 4 juin 1740, et la phrase sur les miracles ne laisse pas de sonner voltairien. Et pourtant ?... Quel miracle en effet souhaiterait notre sceptique ? — Que les gens de la *belle-messe* eussent été engloutis sous les ruines des Grands Carmes. — Le souhait n'est peut-être pas très charitable ; il n'en est pas moins d'une âme religieuse. Car, aux yeux de Vauvenargues, « ce temple avait été bien profané ». Par qui ? comment ? Mais, sans nul doute, par ces « gens de la belle messe » qui transforment un office sacré en spectacle mondain. De cette frivolité sacrilège, Vauvenargues s'indigne sincèrement, et, au

total, plus qu'à Voltaire c'est à La Bruyère que fait penser son sarcasme.

Telle autre phrase plus agressive n'est peut-être pas plus anti-chrétienne. C'est celle que l'on trouve dans un fragment posthume sur le luxe : « Que d'hommes inutiles en France ! Que de légistes, que de valets, que de religieux ! » (T. II, p. 18.) L'intention épigrammatique semble ici bien évidente, et peut-être l'influence de Voltaire. Cependant qui a lu Boileau, qui a lu La Bruyère surtout, sait que la critique des abus ecclésiastiques n'est pas chez un laïque français incompatible avec la foi la plus sincère et la piété la plus fervente. Sans assimiler l'ami de Voltaire à l'ami d'Arnaud ni à celui de Bossuet, on ne peut pas, de cette phrase, seule conclure à son antichristianisme.

Mais poursuivons notre enquête.

Telles lettres écrites à son ami Saint-Vincens développent les mêmes idées que nous trouvons dans la *Méditation sur la Foi*. Une fois de plus, Vauvenargues admire la religion qui apprend à bien mourir ; une fois de plus, il célèbre « cette Foi qui est la consolation des misérables ». — Et son correspondant étant revenu sur le même sujet, lui-même y insiste, traçant des deux agonies, l'agonie du croyant et l'agonie du libertin, un antithétique et pathétique tableau. Et certes, il rappelle que, dans bien des conversions *in extremis*, le cœur et les circonstances jouent un rôle capital ; mais il reconnaît que le doute lui-même vient souvent du cœur plus que de l'esprit ; et « aux incrédules mêmes dont l'erreur est plus profonde » et dont « l'esprit trop curieux... a gâté leurs sentiments », il ne craint pas d'opposer les « preuves irréfutables de la Religion que seuls ont obscurcie pour eux la prévention et l'orgueil ».

D'autre part, maintes Maximes et Réflexions attestent chez Vauvenargues un respect de la Foi et des croyants qui ne ressemble guère au mépris insolent, à la haine sarcastique de Voltaire :

Newton, Pascal, Bossuet, Racine, Fénelon, c'est-à-dire les hommes de la terre les plus éclairés, dans le plus philosophe de tous les siècles et dans la force de leur esprit et de leur âge, ont cru Jésus-Christ ; c'est le grand Condé, qui en mourant, répétait ces nobles paroles : « Oui, nous verrons Dieu comme il est, *sicuti est, facie ad faciem*. » (934).

Le plus sage et le plus courageux de tous les hommes, M. de Turenne, a respecté la religion ; et une infinité d'hommes obscurs se placent au rang des génies et des âmes fortes, seulement à cause qu'ils la méprisent. (875) — L'incrédulité à ses enthousiastes ainsi que la superstition ; et comme l'on voit des dévots qui refusent à Cromwell jusqu'au bon sens, on trouve d'autres hommes qui traitent Pascal et Bossuet de petits esprits. (874)

Sur cette prétention des libertins à la supériorité intellectuelle, Vauvenargues insiste au risque de mécontenter Voltaire :

Pour peu qu'on se donne carrière sur la religion et sur les misères de l'homme, on ne fait pas de difficulté de se placer parmi les esprits supérieurs (931).

Ceux qui combattent les préjugés du peuple croient n'être pas peuple : un homme qui avait fait à Rome un argument contre les poulets sacrés, se regardait peut-être comme un grand philosophe... (325).

Un peu de culture et beaucoup de mémoire, avec quelque hardiesse dans les opinions et contre les préjugés, font paraître l'esprit un peu étendu. (871)

Enfin, voici quant à certains procédés polémiques un conseil qui ne devait pas non plus plaire à l'auteur du *Mondain* :

Il ne faut pas jeter du ridicule sur les opinions respectées ; car on blesse par là leurs partisans sans les confondre. (872)

De fait, Voltaire condamna cette *Réflexion* d'un seul mot : *Trivial*, dit-il. Nous ne le savions pas si soucieux de distinction et d'originalité. Il en fut, d'ailleurs, pour sa mauvaise humeur, et Vauvenargues maintint son opinion, en dépit de sa prétendue trivialité.

Voilà donc bien des textes qui font honneur au sérieux de son esprit, à sa probité intellectuelle, à son courage, à son intelligence des choses religieuses, comme à la sincérité de convictions, intermittentes peut-être et contradictoires, mais étrangères aux passions du jour. Ils n'attestent pas pour autant que Vauvenargues ait été vraiment un moraliste chrétien.

D'abord, parce que, ici ou là, Vauvenargues s'efforce, semble-t-il, d'atténuer la portée de tel aveu ou de telle déclaration. Ainsi, après avoir, à leur lit de mort, confronté le libertin converti et le libertin impénitent, il semble s'excuser comme d'une indiscretion ou d'un entraînement involontaire :

J'aurais pu dire tout cela en quatre lignes, et peut-être plus clairement ; mais j'aime quelquefois à joindre de grands mots et à me perdre dans une période ; cela me paraît plaisant. Je ne lis jamais de poète ni d'ouvrage d'éloquence qui ne laisse quelques traces dans mon cerveau ; elles se rouvrent dans les occasions, et je les couds à mes pensées, sans le savoir ni le soupçonner ; mais lorsqu'elles ont passé sur le papier, que ma tête est dégagée, et que tout est sous mes yeux, je ris de l'effet singulier que fait cette bigarrure, et malheur à qui ça tombe ! (A Saint-Vincens, 10, 10, 1739.)

Je sais ce que cette désinvolture peut cacher de pudeur, et que le sourire peut voiler une souffrance. Mais aussi, pour un Voltaire, quelle occasion de dénoncer une inconsciente rhétorique et l'excessive docilité d'un esprit encore trop jeune. (Cf. Sainte-Beuve, *Lundis XIV*, p. 6-7.)

D'ailleurs, dans la même lettre, nous trouvons une formule dont la discrétion est peut-être plus éloquente que ne l'eût souhaité Vauvenargues. Il vient de signaler la part du cœur dans certaines infidélités comme dans certains retours : « Comme c'est le cœur

qui doute dans la plupart des gens du monde, quand le cœur est converti, tout est fait ; l'esprit en suit les mouvements, par coutume et par raison. » Et avant d'en venir aux « incrédules dont l'erreur est plus profonde », dont « l'esprit trop curieux a gâté leurs sentiments », il tient, semble-t-il, à préciser son attitude personnelle, et il glisse cette toute petite phrase : « Je n'ai jamais été contre. » C'est se défendre, et à bon droit, de toute hostilité, de tout préjugé, même ; ce n'est pas apporter une adhésion. Assez intelligent pour comprendre le christianisme, assez sérieux, assez équitable pour le respecter et le défendre, Vauvenargues va-t-il jusqu'à le professer personnellement ? Il est permis d'en douter.

Revenons, en effet, à la première des deux lettres qu'il écrivit, sur ce sujet, à son ami Saint-Vincens. Il y reconnaît, nous l'avons vu, l'efficacité du secours religieux non seulement contre la mort, mais contre les épreuves de la vie :

Il n'y a point de disgrâces qu'elle n'adoucisse, point de larmes qu'elle n'essuie, point de perte qu'elle ne répare ; elle console du mépris, de la pauvreté, de l'infortune, du défaut de santé, qui est la plus rude affliction que puissent éprouver les hommes, et il n'en est aucun de si humilié, de si abandonné, qui, dans son désespoir et son abattement, ne trouve en elle de l'appui, des espérances, du courage.

Hommage d'autant plus significatif qu'y est plus perceptible l'écho d'une douloureuse expérience. Mais il n'est pas moins personnel, soyons-en sûr, le grief que formule aussitôt l'homme avide de vivre, pour qui la résignation chrétienne n'est que le deuil, à peine adouci, du bonheur :

Mais cette même Foi, qui est la consolation des misérables, est le supplice des heureux ; c'est elle qui empoisonne leurs plaisirs, qui trouble leur félicité présente, qui leur donne des regrets sur le passé et des craintes sur l'avenir ; c'est elle enfin qui tyrannise leurs passions, et qui veut leur interdire les deux sources d'où la nature fait couler nos biens et nos maux, l'amour-propre et la volupté, c'est-à-dire tous les plaisirs et toutes les joies du cœur...

Texte capital. Une phrase en est passée textuellement dans les *Réflexions et Maximes*, preuve que Vauvenargues y attachait quelque importance : « La foi est la consolation des misérables et la terreur des heureux. » (323). — D'autre part, si nous le savons assez peu sensible à la volupté, nous le voyons avide de « toutes les joies du cœur », et plein de complaisance pour ces passions que « tyrannise » la Foi, et sans lesquelles pourtant l'on ne ferait jamais rien de grand. Cette complaisance pour les passions, il la pousse jusqu'à haïr, — sentiment rare, chez lui, — ses contradicteurs : « Nous haïssons les dévots qui font profession de mépriser ce dont nous nous piquons, pendant qu'ils se piquent eux-

mêmes de choses encore plus méprisables.» (241) — Mettons qu'il en ait seulement à des dévots indiscrets, à ceux que lui-même ou un éditeur prudent appelle ailleurs « les zélés » ; la véhémence de sa protestation ne le montre pas prêt à certains renoncements.

De fait, nous le verrons, sa conception de la vie, du bonheur, des droits et des devoirs de l'homme est une conception purement laïque, vide de tout sens chrétien, pour ne pas dire nettement antichrétienne.

Aux yeux du chrétien, la vie n'est pas à elle-même son objet et sa fin ; elle n'est qu'une épreuve dont l'enjeu est l'éternité, un moyen de mériter le Ciel, le chemin qui, par la mort, conduit au sein même de Dieu. Dès lors, elle n'a plus de valeur que relative, elle devient une incessante préparation à la mort.

C'est contre quoi Vauvenargues ne cesse de s'insurger.

Sans doute, nous trouvons deux *Réflexions* que ne désavouerait pas un croyant. L'une a disparu, sur cette critique de Voltaire : « vieux sermon », et la voici :

Si les moindres périls dans les affaires nous donnent de vaines terreurs, dans quelles alarmes la mort ne doit-elle pas nous plonger, lorsqu'il est question pour toujours de tout notre être, et que l'unique intérêt qui nous reste, il n'est plus en notre puissance de le ménager, ni même quelquefois de le connaître ! (933)

Et voici celle qui, maintenue dans la seconde édition, exprime pourtant le même sentiment :

L'intrépidité d'un homme incrédule, mais mourant, ne peut le garantir de quelque trouble, s'il raisonne ainsi : je me suis trompé mille fois sur mes plus palpables intérêts, et j'ai pu me tromper encore sur la religion. Or, je n'ai plus la force ni le temps de l'approfondir, et je meurs... (322)

Mais de cette constatation Vauvenargues ne tire pas la conclusion que tirerait un chrétien. Non content de réclamer pour un malade le droit d'éprouver devant la mort une défaillance trop naturelle (141, 718), il considère la mort elle-même non pas comme une délivrance mais comme le malheur suprême : « Si la vie n'avait point de fin, qui désespérerait de sa fortune ? La mort comble l'adversité. » (516) Et encore : « La nécessité de mourir est la plus amère de nos afflictions. » (515).

On comprend, dès lors, qu'il n'attribue pas à la pensée, et encore moins à la méditation de la mort, l'efficacité bienfaisante que lui ont prêtée tant de philosophes. Pour lui, philosopher ce n'est pas apprendre à mourir, tout au contraire. « On ne peut, dit-il, juger de la vie par une plus fausse règle que la mort. (140) — Nous jugeons de la vie d'une façon trop désintéressée, quand

nous sommes forcés de la quitter. (460) — La pensée de la mort nous trompe, car elle nous fait oublier de vivre. (143) — Pour exécuter de grandes choses, il faut vivre comme si l'on ne devait jamais mourir. » (142)

Nous avons ici la pensée profonde, intime, de Vauvenargues. « Pour exécuter de grandes choses, il faut vivre comme si l'on ne devait jamais mourir. » Plus jeune, il avait déjà écrit : « Le temps où nous ne serons plus est-il notre objet ? Qu'importe au bonheur de la vie, ce que nous pensons à la mort ? » (1^{er} *Discours sur la Gloire*.) La pensée est plus frivole, moins virile ; le sentiment profond est le même. Pour Vauvenargues, la vie a son agrément, son intérêt, sa valeur propres. Elle mérite qu'on l'aime pour elle-même, qu'on la traite avec respect, qu'on l'administre non pas avec une économie parcimonieuse, mais selon de nobles et fécondes ambitions. « Que peuvent, pour adoucir la mort, la mollesse, l'intempérance ou l'obscurité de la vie ? » (*Ibid.*)

La vie est si précieuse par elle-même que la regretter, quand on va la perdre, n'est pas nécessairement une faiblesse : « Il est permis de regretter la vie, quand on la regrette pour elle-même et non par timidité devant la mort. » (699) Ainsi parle celui qui, devant accueillir la mort avec un stoïcisme tranquille, croyait pouvoir, en attendant, justifier l'action comme une loi de la nature, et l'ambition même comme la forme la plus sensible de « l'instinct qui nous pousse à nous grandir ». (*Introduction à la connaissance de l'Esprit humain*, § 25, t. I p. 32.)

Aussi commençons-nous à discerner le triple dessein que Vauvenargues ne cessera de poursuivre :

— réhabiliter l'homme et lui rendre le sentiment de sa dignité comme celui de ses droits ;

— réhabiliter l'action et la vie même qui nous est non pas infligée comme une épreuve, mais accordée comme un bienfait ;

— réhabiliter les passions dont le libre exercice peut seul assurer notre plein développement et notre légitime bonheur.

Ce triple dessein ne s'oppose pas seulement à celui de La Rochefoucauld et encore plus à celui de Pascal. Il s'oppose, voyons-nous, à la morale chrétienne dans la mesure où celle-ci est la morale du renoncement. Non que le renoncement chrétien soit incompatible avec la vie active et même avec certaines ambitions magnifiques. Mais à cette conciliation possible, Vauvenargues n'a jamais pensé, et dans ses principes comme dans ses applications, sa morale est une morale indépendante et laïque. Son objet n'est pas de préparer l'homme à la vie éternelle, mais d'assurer la beauté, la fécondité, sinon la félicité de son existence

terrestre. Pour lui, la loi de l'homme, ce n'est plus le service de Dieu, mais l'épanouissement de sa personnalité, et le noble accomplissement de son libre destin.

VAUVENARGUES, LES FEMMES ET L'AMOUR

À l'égard des femmes, le philosophe qu'est Vauvenargues joue plus volontiers les Alceste que les Oronte ou les Clitandre. Vanité, frivolité, coquetterie sont à ses yeux les moindres de leurs défauts, et il les leur reproche sans détours ni euphémismes.

Les femmes ont, pour l'ordinaire, plus de vanité que de tempérament, et plus de tempérament que de vertu. (681) — On ne loue ni une femme ni un auteur médiocre comme eux-mêmes se louent. (724) — Les femmes ne peuvent comprendre qu'il y ait des hommes désintéressés à leur égard. (720) — Quels que soient ordinairement les avantages de la jeunesse, un jeune homme n'est pas bien venu auprès des femmes jusqu'à ce qu'elles en aient fait un fat. (722) ;

Voilà déjà qu'est galant. Mais nous trouvons mieux encore. Ce fat qui est l'œuvre des femmes, voici quelques-uns de ses traits :

Un homme... vain, avantageux, méchant même par principes... léger, frivole, qui... fait tout par ostentation... parle de tout sans pudeur ; en un mot, un fat sans vertus, sans talents, sans goût de la gloire, qui ne prend jamais dans les choses que ce qu'elles ont de plaisant, et met son principal mérite à tourner continuellement en ridicule tout ce qu'il connaît sur la terre de sérieux et de respectable. (*Conseils à un jeune homme*, 2, t. I, p. 115.)

Si tel est « ce que les femmes appellent un homme aimable », ne sont-elles pas encore plus méprisables que lui ?

Du moins ne valent-elles pas mieux que les hommes les plus impudents ; et le moraliste juge « plaisant qu'on ait fait une loi de la pudeur aux femmes, qui n'estiment dans les hommes que l'effronterie ». (723) — Au besoin, elles deviennent provocantes ; Vauvenargues en sait quelque chose que, « dans un bain public... une vieille femme ... honora de quelques plaisanteries très militaires ». (*Réflexions sur divers sujets*, 47, t. I, p. 104.)

Quant à celles pour qui a sonné l'heure de la retraite, il les juge tout comme le Boileau de la Satire X : « Le jeu, la dévotion, le bel esprit, sont trois grands partis pour les femmes qui ne sont plus jeunes. » (451)

Enfin, il ne croit pas à la séduction des laides, même spirituelles ; et, les estimant redoutables, il ne semble pas les plaindre beaucoup : « Une femme laide, qui a quelque esprit, est souvent méchante par le chagrin qu'elle a de n'être pas belle, quand elle voit que la beauté tient lieu de tout. » (680)

Est-il donc misogyne ? — Pas le moins du monde.

Et d'abord, dans les conflits constants qui opposent l'un à l'autre les deux sexes, il prend toujours parti pour le plus faible, pour le plus malheureux ; et le plus faible, le plus malheureux, c'est très souvent la femme.

Mirabeau lui communique-t-il la réponse impertinente qu'il vient d'adresser à une ancienne maîtresse, il proteste discrètement mais nettement : « Nous plaignîmes, dit-il, cette pauvre fille, qui a de l'esprit, et qui vous aime. » (12 août 1737, t. I, p. 89.) Lui-même se voit un soir abordé par une de ces malheureuses qui guettent les jeunes gens ; il ne la suit ni ne la repousse ; mais, avec quelques paroles compatissantes, il lui donne un bijou qu'il tenait de sa mère. — Ni roué, ni puritain, il tâche d'être humain.

Alors, que pense-t-il de l'amour même ? — Moraliste, il en a relativement peu parlé, et sans une originalité excessive. Voici, en effet, quelques-unes de ses réflexions sur ce sujet :

- L'amour est le premier auteur du genre humain. (442)
- L'estime s'use comme l'amour. (44)
- La coutume fait tout jusqu'en amour. (39)
- La constance est la chimère de l'amour. (755)
- L'amour est plus violent que l'amour-propre, puisqu'on peut aimer une femme, malgré ses mépris. (677)

Tout cela, encore une fois, est assez banal. Parfois même, Vauvenargues ne fait guère que répéter tel de ses prédécesseurs. Ainsi, cette maxime pourrait-elle être de La Rochefoucauld : « En amitié, en mariage, en amour... nous voulons gagner. » (825)

Plus originales, ou tendant à l'être, d'autres atteignent à la préciosité et même à l'obscurité, plus qu'à la nouveauté vraie ou à la profondeur : « Lorsque la beauté règne sur les yeux, il est probable qu'elle règne encore ailleurs. » (752) — Tous les sujets de la beauté ne connaissent pas leur souveraine. » (753)

Au vrai, *Réflexions et Maximes* sont, en cette matière, beaucoup moins riches que telles autres pages, et surtout que telles lettres de Vauvenargues.

Trois des « caractères » tracés par lui sont déjà significatifs. A Oronte ou le Vieux fou, à Othon le débauché et aux jeunes gens qui lui ressemblent, Vauvenargues prodigue abondamment son mépris. C'est que les uns et les autres déshonorent l'amour. Avec quelle complaisance, au contraire, ne peint-il pas, dans *Aceste*, ce qu'il appelle l'*Amour ingénu* ! Moins long, le portrait mériterait d'être dans toutes les mémoires, tout frémissant qu'il est, en effet, de passion naïve et généreuse : « Un jeune homme qui

aime pour la première fois de sa vie, n'est plus ni libertin, ni dissipé, ni ambitieux ; toutes ses passions sont suspendues, une seule remplit tout son cœur... » Cet amoureux exalte sa sensibilité, qui s'émeut d'une mélodie ; son imagination, qui l'emporte avec la femme aimée à travers le monde, ou le précipite, pour elle, sur les champs de bataille. L'amour, tour à tour, le rend muet et éloquent, timide et audacieux : vainqueur de rivaux redoutables, il lui soumet la coquetterie de sa maîtresse elle-même, et sa victoire achève de le rendre parfait. « Aceste ne se pique plus que d'être bon... » Il devient inaccessible à la rancune, insensible à la raillerie, et sa neuve vertu s'épanouit dans un rêve qui, déjà, fait songer à Jean-Jacques : « Heureux, dit-il, ceux qui ont des passions qui les rendent moins insensibles, moins orgueilleux, moins délicats, moins formalistes ! Oh ! si l'on pouvait toujours être tendre, généreux, et sans orgueil ! » (*Essai sur quelques caractères*, 9, t. I, p. 300-301.) Cet amoureux, à l'ingénuité touchante et un peu ridicule, ne ressemblerait-il pas, par hasard, à Vaunevargues jeune ?

En effet, celui-ci n'avait pas encore vingt-quatre ans quand, le 23 janvier 1739, il écrivait à Mirabeau : « Je n'ai jamais été amoureux que je ne crusse l'être pour toute ma vie ; et, si je le redevais, j'aurais encore la même persuasion. » Et voilà chez lui la même sincérité naïve que chez Aceste, le même caractère exclusif de la passion : « L'âme est toute remplie de son objet ; les autres ne la touchent point. » Mais parce qu'il n'en est plus, comme Aceste, à sa première expérience, Vaunevargues considère comme un mal ce qui fait le bonheur de son ingénu : « ... on sent assez qu'on est malade, mais on ne veut pas guérir... On souffre, on connaît son mal, mais on ne saurait s'en distraire. Où trouver, d'ailleurs, de l'appui, de l'amusement ? » et ce qui apparaît à Aceste comme la vérité même du cœur, lui semble, à lui, une fâcheuse illusion. Car, tandis que celui-là proclame : « il n'y a d'erreur qu'à chercher hors du sentiment ce que ni l'esprit, ni l'usage, ni l'art, ni la science ne peuvent donner », Vaunevargues confesse humblement : « Le temps fait ensuite ce que la raison et l'esprit ne peuvent pas ; cette pensée nous humilie ; cependant rien n'est si vrai, alors on rougit de ses folies, et on reprend son caractère, ses vues, ses inclinations... » (*A Mirabeau*, 23 janvier 1739, t. II, p. 111.)

Ainsi Vaunevargues a connu l'amour et il en a souffert ; il s'en est exalté, et il s'en est dépris ; il a cru à sa vertu transformatrice, et il a reconnu son mensonge. Et tout cela, sans doute, est assez

banal ; mais dans quelles conditions particulières s'est déroulée pour lui l'aventure qui fut celle de tant d'autres ?

Le jeune officier qu'il fut d'abord a pu céder à la contagion du libertinage et commettre ces quelques poésies fâcheuses dont il s'excuse auprès de Voltaire :

Le sujet des premières pièces est peu honnête ; je manquais beaucoup de principes, lorsque je les ai hasardées ; j'étais dans un âge où ce qui est le plus licencieux paraît souvent le plus aimable. Vous pardonnerez ces erreurs d'un esprit follement amoureux de la liberté, et qui ne savait pas encore que le plaisir même a ses bornes. (Mars 1745 ? T. II, p. 280.)

Il a pu aller plus loin et se permettre ces démarches qu'inspirent plus encore que la sensualité, la curiosité, le respect humain, et la prétention d'agir en homme dégagé de tout préjugé. Mais, littéraire ou vécu, le libertinage l'a bientôt déçu.

Acceptons que son tempérament fut pour quelque chose dans cette espèce de conversion. Lui-même se reconnaît peu enclin à la volupté, et sa mauvaise santé dut bientôt lui rendre nécessaire cette modération, qui lui était naturelle.

Mais il y a chez lui autre chose qu'infirmité ou froideur ; il y a vraiment répugnance morale. Déjà dans son *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (§ 36, t. I, p. 41), il analyse minutieusement les éléments constitutifs de l'amour, et tâche de le soustraire à la tyrannie et même à la prédominance du corps :

Il entre ordinairement beaucoup de sympathie dans l'amour, c'est-à-dire une inclination dont les sens forment le nœud ; mais, quoiqu'ils en forment le nœud, ils n'en sont pas toujours l'intérêt principal ; il n'est pas impossible qu'il y ait un amour exempt de grossièreté.

Dans sa maladresse même, cette proposition liminaire est déjà significative. Suit une analyse, assez gauche encore, mais exacte et pénétrante de ce que les pédants appelleraient le subjectivisme de l'amour :

Les mêmes passions sont bien différentes dans les hommes ; le même objet peut leur plaire par des endroits opposés... On s'attache à l'idée qu'on se plaît à s'en figurer (d'une femme) ; ce n'est même que cette idée que l'on aime... Ainsi l'objet des passions n'est pas ce qui les dégrade ou ce qui les ennoblit, mais la manière dont on envisage cet objet. Or, j'ai dit qu'il était possible que l'on cherchât dans l'amour quelque chose de plus pur que l'intérêt de nos sens.

Sur quoi, apportant l'exemple d'un homme qui, « environné de femmes auxquelles il n'a jamais parlé... ne se décide pas toujours pour celle qui est la plus jolie, et qui même lui paraît telle » ; le moraliste explique ainsi ce choix inattendu :

Chaque beauté exprime un caractère tout particulier, et celui qui entre le plus dans le nôtre, nous le préférons. C'est donc le caractère qui nous détermine ; c'est donc l'âme que nous cherchons : on ne peut nier cela... Or, ce n'est pas aux sens que l'âme est agréable, mais à l'esprit ; ainsi l'intérêt de l'esprit devient l'intérêt principal, et si celui des sens lui était opposé, nous le lui sacrifierions. On n'a donc qu'à nous persuader qu'il lui est vraiment opposé, qu'il est une tache pour l'âme, voilà l'amour pur.

Cette conclusion généreuse provoqua l'ironie de La Harpe ; et de fait, l'opération que propose Vauvenargues ne serait pas aussi facile qu'il le prétend. Mais cette naïveté même rend plus manifeste l'idéalisme sentimental du jeune moraliste.

Nous ne serons donc pas étonnés de le voir si sévère envers certains jeunes gens qui « se piquent de posséder une femme qu'ils n'aiment pas, et qui trouveraient ridicule que l'inclination se mêlât d'attacher un nouveau charme à leurs voluptés ». (*Discours sur les plaisirs*, t. I, p. 139.)

Contrairement à ces roués, il se refuse à séparer la tendresse du plaisir ; hors du mariage, la seule volupté laisse son cœur insatisfait et sa fierté humiliée ; dans le mariage même, la fidélité formelle à certains gestes lui apparaît comme une insupportable servitude ; et parce qu'il substitue, à tort, l'idée d'obligation à celle de discipline, parce qu'il ignore que la discrétion réciproque doit imposer de sages limites à la complaisance mutuelle, il en arrive à condamner jusqu'au mariage chrétien. (A Saint-Vincens, 8 août 1739, t. II, p. 147.)

Respect de la femme et de l'amour, souci de dignité, de pureté, souci presque farouche de son indépendance (1), voilà des sentiments qui opposaient Vauvenargues aux Mirabeau, aux de Seytres peut-être, et certainement à tous les roués de son monde et de son temps.

Ces scrupules ne l'ont pas, nous l'avons vu, immunisé contre l'amour. Ils l'ont rendu plus sensible à certaines déceptions.

« Je hais le jeu comme la fièvre, confesse-t-il à Mirabeau, et le commerce des femmes comme je n'ose pas dire. » (22 mars 1740, t. II, p. 188.)

C'est que, capable d'aimer, il ne sait pas séparer son goût de

(1) « J'aime votre amour pour la liberté ; elle est mon idole et j'ai peine à concevoir que l'on soit heureux sans elle. Nous sommes jeunes, mon cher Mirabeau ; et, quoique la vie soit courte, elle peut sembler bien longue, dans de certains engagements ; aussi, je crois qu'on n'en doit prendre que par raison, et le plus tard qu'on peut. » (A Mirabeau, 13 juin 1738). — Ainsi, et quand il n'aurait pas eu d'autres raisons de demeurer célibataire, Vauvenargues en réduisant le mariage à un établissement exclusif de l'amour s'interdisait d'y chercher les joies dont son cœur était avide.

son estime. « Celles qui pourraient me toucher... », ajoute ce délicat qui n'est pas, comme don Juan, un épouseur à toutes mains. Hélas ! « celles qui pourraient le toucher, ne voudraient pas seulement jeter un regard » sur lui. — La raison de ce dédain ? — Vauvenargues peut avoir tous les mérites, il lui manque le mérite suprême de la beauté. Vainement, quand il rêve, « il se représente à lui-même avec un air de finesse, ou de grandeur ou de majesté, selon la pensée qui l'occupe ».

Je monte là-dessus l'idée de ma figure, confie-t-il à Mirabeau, et si, par hasard, je rencontre un miroir, je suis presque aussi surpris que si je voyais un cyclope, ou un habitant du Tartare ; il me semble que ce n'est pas moi, que je suis dans le corps d'un chien comme le roi de Babylone ; je crois à la transmigration.

Humiliante déception, donc ; mais aussi dépit de partager les illusions où se complaisent les imbéciles : « Enfin, cela me fait comprendre comment la plupart des sots qui s'estiment sans pudeur, se croient aussi d'une telle figure, car rien n'est si naturel que de former son image sur le sentiment bizarre dont on se trouve rempli. » (*A Mirabeau*, 22 mars 1740.) (1)

Pour suppléer à la beauté absente, il ne peut même pas arborer une de ces mutilations glorieuses qui rappellent qu'un infirme fut d'abord un héros ; il n'a pas cette consolation suprême d'un amour né de l'admiration ou de la pitié. Il reste, une fois de plus, avec le sentiment de son mérite méconnu ; et comme un sourire de femme est, à certaines heures, plus doux que la bonne grâce d'un ministre ou même d'un roi, de même la frivolité des belles fut, plus que l'injustice des puissances, cruelle à celui qui aurait accepté que l'amour atténuat ses déceptions d'ambitieux.

Et c'est pourquoi, peut-être, il fit dans sa vie une si large place à l'amitié.

(*A suivre.*)

(1) Une fois de plus, Vauvenargues va tirer parti de son observation, et l'homme porter son expérience personnelle au compte du moraliste : « Il y a des hommes qui, sans y penser, se forment une idée de leur figure, qu'ils empruntent du sentiment qui les domine ; et c'est peut-être par cette raison qu'un fat se croit toujours beau. » (236). Cf. *Caractères*, EROX.

Le groupe romantique de Heidelberg

par René GUIGNARD,

Maître de conférences à l'Université d'Alger.

V

Les polémiques de 1808.

C'est à partir de la publication du *Journal pour ermites* que la polémique entre les rationalistes et les romantiques devint particulièrement violente. Nous avons déjà vu comment Brentano et Creuzer s'étaient attiré la haine de Voss. A la fin de 1807 et au début de 1808, ce fut Görres qui porta à son comble l'indignation du parti adverse.

En novembre et en décembre 1807 avaient paru dans le *Morgenblatt* de Cotta, des lettres anonymes sur Heidelberg, qui faisaient l'éloge de Voss, et critiquaient ou passaient sous silence la plupart des professeurs hostiles au rationalisme ; quelques remarques visaient Sophie Méreau (qui était morte depuis plus d'un an) et Caroline Rudolphi, directrice d'un pensionnat, qui entretenait cependant d'excellentes relations avec la famille Voss. Croyant se faire le porte-parole de tous les honnêtes gens, Görres envoya au *Rheinisches Bundesblatt* une déclaration signée par dix-huit professeurs et savants, parmi lesquels Creuzer, Daub et Boeckh, mais aussi Schreiber et de Wette, deux ennemis des romantiques. Au nom de tous, Görres protestait contre les calomnies du *Morgenblatt* : il en rendait responsables l'imprimeur et la rédaction, et invitait tous les hommes de bien à lui refuser désormais leur collaboration. Le publiciste Reinbeck répondit le 16 décembre 1807 : il reconnaissait être l'auteur des lettres sur Heidelberg, qui avaient semblé anonymes parce qu'il se proposait de signer seulement la dernière, qui n'avait pas encore paru. A son tour, il traitait de calomniateurs

ceux qui l'avaient accusé, et il les invitait à citer les passages de ses lettres qui les avaient blessés ; il ne s'en tint pas là, et publia en 1808 un ouvrage encore plus mordant que ses lettres, dans lequel il portait de nouveau le débat devant le public.

Quoique Creuzer eût adouci les expressions de la déclaration de Görres, elle n'en restait pas moins très violente, et dès la première lettre qu'il écrivit de Heidelberg à Brentano, Arnim put dire que désormais tous les signataires, sauf Görres et le professeur Daub, regrettaient de s'être laissé entraîner. Ce qui était plus grave, c'était que la rédaction du *Morgenblatt* voyait désormais en Görres un ennemi contre lequel elle ne refuserait pas de publier des articles venimeux.

Lorsque Arnim arriva à Heidelberg en janvier 1808 pour surveiller l'impression du deuxième et du troisième volume du *Cor enchanté*, il alla voir Görres, qu'il ne connaissait encore que par ses ouvrages, et il se mit à fréquenter assidûment Creuzer vers la fin de février : en 1805, il l'avait toujours rencontré en compagnie de Brentano, dont Creuzer craignait les indiscretions. Ils se promenaient souvent ensemble, et Arnim était vivement intéressé par ses idées sur la mythologie.

Au début, Arnim fut reçu chez Voss : le 12 février il écrivait encore : « Je trouve le vieux Voss tout à fait conciliant, je lui dis mon avis sans détours, et il ne le prend pas mal. » L'initiative de la rupture vint d'Arnim : il écrivit à Goethe le 1^{er} avril 1808 qu'il avait été scandalisé de la façon dont Voss avait attaqué Körte à l'occasion de la publication par ce dernier des papiers de Gleim ; cette polémique lui avait montré que Voss passait son temps à dire du mal de ses anciens amis, et qu'il détestait tout progrès. Selon le témoignage de Creuzer, dès la fin de mars, Voss menait une existence de plus en plus solitaire, parce que son attitude avait obligé beaucoup de gens à cesser tout commerce avec lui.

Voss, qui s'était déjà cru visé en 1807 par la satire *Bogs*, venait d'être vivement choqué par la publication d'un opuscule de Görres, les *Spécimens de caractères*. Görres avait eu l'idée d'écrire une satire de son époque, et de la diviser en paragraphes pour lesquels seraient utilisés des caractères différents : pour la première partie, diverses sortes de caractères romains, pour la seconde, des caractères gothiques ; les caractères de la première partie étaient de dimensions croissantes, ceux de la seconde de dimensions décroissantes. Le manuscrit circula quelque temps : dès le 25 janvier, Arnim écrivait que Voss se croyait

attaqué ; finalement grâce aux bons soins d'Arnim, l'opuscule parut au début de février. Pourtant, Arnim lui-même jugeait que dans les *Spécimens de caractères* Görres recherchait trop l'esprit, et n'exprimait pas clairement de grandes pensées ; mais il l'excusait : à cause de la censure, les sujets d'ordre politique ne pouvaient être traités que par allusions. Brentano, par contre, fut enthousiasmé, tout spécialement par l'épilogue, où il trouvait des allusions à lui-même, à Voss et à Schelling. Le lecteur moderne éprouve quelque difficulté à souscrire au jugement de Brentano, et celui d'Arnim lui semble encore bien indulgent : les *Spécimens de caractères* sont une succession décousue de déclamations obscures dans lesquelles Görres manifeste sa haine pour les Français (« le lion fuit le chant du coq »), et son mépris pour la bassesse de son époque (« l'humanité monte et descend comme un *pater noster* que font marcher des ânes aveugles ; ce que l'amour a puisé dans les profondeurs, la haine le déverse soigneusement dans la boue »), et pour la platitude de la littérature (« voulez-vous connaître les caractéristiques de l'époque ? Les voici : un homme, une parole ; beaucoup de vaisseaux font un livre, tous les livres sont des journaux, aujourd'hui ils passent d'un vol rapide, demain ce n'est plus que du papier imprimé ») ; mais l'éloge qu'il voudrait faire, comme il l'indique au début, de la fidélité et de la force allemande prend des formes peu convaincantes, et risque de faire rejaillir sur le sujet le discrédit qui s'attache à un auteur aussi bizarre.

* * *

Au début de 1808, Voss avait attaqué publiquement les romantiques en général : il avait fait paraître dans le *Morgenblatt* du 14 janvier un article dans lequel il les accusait en bloc de s'attaquer aux grands écrivains allemands, et même aux classiques, « admirés depuis des millénaires » ; il leur reprochait de préférer « aux pures formes de la nature dans lesquelles se manifeste purement le libre génie de l'antiquité », « les mascarades informes du stupide esprit de la chevalerie, esclave des hiérarques et des femmes ». Et d'une façon un peu inattendue, il prenait comme allié un des premiers romantiques : pour mettre la jeunesse en garde contre les abus de la religion, il reproduisait la traduction du *Dies irae* qu'Auguste Guillaume Schlegel avait

publiée dans son Almanach pour 1802, et la faisait suivre d'une parodie intitulée « Cantique expiatoire d'un romantique », qu'il avait rédigée, disait-il, après la lecture de la traduction de Schlegel : il savait que désormais le poète avait changé d'avis, qu'il reconnaissait la grandeur aussi bien des anciens que des modernes, et qu'il était dégoûté par les contorsions des romantiques extravagants, devenus très nombreux à une époque où l'on aurait pu croire que l'épidémie avait cessé, et qui à l'occasion entraînaient dans leur clique quelque jeune homme délicat et spirituel. Ainsi, en même temps qu'il compromettait Auguste Guillaume Schlegel en le mettant en cause, Voss manquait de tact en parodiant un des chants les plus vénérables de l'office catholique des morts : Arnim et Brentano furent profondément choqués de cette manifestation maladroite et grossière.

Dans le numéro du 8 mars, Voss engagea une polémique sur un point plus spécial : il n'admettait pas que la poésie moderne pût employer des formes inconnues de l'antiquité ; aussi considérait-il le sonnet comme un jeu détestable. Or Goethe, qui avait écrit autrefois un sonnet dans lequel il montrait les inconvénients de cette forme, venait d'en composer de nouveaux. Voss n'hésita pas à lui reprocher d'avoir imité la poésie informe des troubadours, ces barbares moitié galants, moitié mystiques, et de leurs disciples modernes, pèlerins déguenillés qui allaient à Lorette en chantant leurs poésies grossières et pseudo-chrétiennes. Jean Paul lui aussi détestait les sonnets, mais uniquement pour des raisons esthétiques : à ces raisons, Voss ajoutait le mépris pour un groupe de poètes qui lui déplaisaient, et une haine profonde du moyen âge et du catholicisme. Au mois de juin, il revint à l'attaque dans la *Ienaische allgemeine Zeitung*, dans un long article contre les sonnets de Bürger.

A cette époque, le *Journal pour ermites* avait déjà été l'objet de plusieurs attaques. Dès le 7 mars, c'est-à-dire un jour avant le sonnet de Voss à Goethe, une note ironique (qui était peut-être de Voss) avait annoncé que les rédacteurs anonymes du futur journal étaient au nombre de deux : l'obscurité de l'annonce justifiait dans une certaine mesure cette attaque anodine, à laquelle Arnim répondit par des plaisanteries. Le 30 avril, ce fut plus grave : le *Morgenblatt* publia une interprétation tendancieuse du *Libre jardin poétique* d'Arnim, le premier article de la revue. Le critique anonyme prétendait que la poésie moderne vantée par Arnim était la poésie romantique, destinée à supplanter celle de Haller, de Kleist (Ewald von Eleist), de Klopstock, de Ramler, de Hölty, de Bürger, de Schiller, de Voss et même de

Gœthe. Peut-être cet article avait-il été inspiré surtout par l'esprit de dénigrement, mais l'obscurité de la poésie d'Arnim, remarquée par Brentano dès le 8 avril, rendait vraisemblable une interprétation qui pouvait causer le plus grave préjudice à Arnim, quoiqu'elle fût inexacte. Arnim avait montré au début de sa poésie un « roi malade » fermant le jardin de la poésie, puis un « citoyen » entrant dans le jardin avec ses chevaux, suivi de la foule qui piétine le roi et ses conseillers : il était facile de croire que le roi malade était Gœthe ; bien entendu, Voss crut que c'était lui-même.

Le *Journal pour ermites* qui, d'après le plan primitif, devait s'abstenir de toute polémique, et même de toute critique se rapportant au présent, fut amené par les attaques des rationalistes à changer de ligne de conduite.

Ce fut Brentano qui commença. Dès le 15 mars, il avait conseillé à Arnim de publier dans les premiers numéros un article « clair et grave », « plein de cœur et de chaleur », montrant avec quelles difficultés les grands poètes avaient triomphé des critiques malveillants ; parmi les poètes, il citait Lessing, Gœthe, Tieck, les Schlegel ; parmi leurs persécuteurs : Voss, les disciples de Gottsched et ceux de Nicolaï. Dans son *Libre jardin poétique* Arnim essaya maladroitement d'exprimer poétiquement l'idée de son ami ; il revint sur le même sujet, avec plus de clarté, dans une poésie publiée dans le numéro du 23 juillet. Brentano n'attendit pas si longtemps, et il rédigea son *histoire du premier Bärnhäuter*. Le 27 février, Arnim lui avait envoyé une gravure hollandaise sur laquelle figurait en particulier un animal bizarre moitié grenouille et moitié chien, qui lisait un journal à une grenouille ; il souhaitait que Louis Grimm s'en inspirât pour une gravure destinée au *Journal pour ermites*. Brentano, qui avait un certain talent pour la caricature, fit une esquisse qui représentait un ermite assailli par des fantômes de journaux représentant le *Phébus*, le *Prométhée* et le *Morgenblatt* ; la critique de l'annonce du *Journal pour ermites* dans le *Morgenblatt* lui donna de nouvelles idées, et comme il songeait alors à envoyer à Arnim l'*Histoire du premier Bärnhäuter*, selon Grimmelshausen, il est vraisemblable que la gravure hollandaise et sa propre caricature lui fournirent certains éléments de son récit, qui finit par être beaucoup plus long que celui de Grimmelshausen : il l'envoya le 7 avril à Arnim, et lui annonça le 8 que Louis Grimm travaillait à une gravure inspirée de la gravure hollandaise et qui représentait exactement une scène du *Bärnhäuter*. Arnim et Görres demandèrent quelques modifications au récit, qui parut

dans le *Journal* à partir du 15 juin, alors que Brentano était déjà depuis quelque temps à Heidelberg.

Brentano reproduit assez fidèlement l'histoire racontée par Grimmelshausen, mais il y ajoute des scènes empruntées à Jacob Ayrer, à Hans Sachs et à Spangenberg ; dans l'invocation du pays de cocagne, inspirée d'Ayrer, il introduit déjà, par des calembours faciles, des allusions à des écrivains : par exemple Salat (qu'il appellera ailleurs, faisant allusion à son abondante production : *der blätterreiche Salat*), Bouterwek (*Butterwecke*), Ast. Mais la satire apparaît surtout lorsque le Bärnhäuter, après avoir fidèlement servi son maître le Diable pendant près de sept ans, revient dans le monde civilisé. Comme chez Grimmelshausen, il attire l'attention par son talent de peintre ; un noble qui a trois filles lui promet de lui en donner une en mariage s'il devine l'âge relatif de toutes les trois ; après avoir triomphé de l'épreuve et avoir demandé la main de la plus jeune, il disparaît pendant quelque temps, puis revient incognito ; les deux sœurs aînées le voudraient bien comme époux, mais il révèle son identité et la plus jeune devient sa femme, comme il était convenu. De dépit, les deux autres se suicident, l'une en se pendant, l'autre en se jetant dans un puits.

Chez Brentano, le noble s'appelle Messalinus Cotta (le *Morgenblatt* paraissait chez Cotta) ; Pline dans son histoire naturelle attribue à ce Messalinus Cotta l'invention d'une préparation culinaire dans laquelle entrent des pattes d'oie (en allemand, *Gänsefüsschen* est également un terme de typographie). Ses trois filles sont Kutzbutzia (Kotzebue), Dykia Merkelia (Merkel), et Eudoxia Reinbeckia (Reinbeck). Après son mariage, le Bärnhäuter s'enfuit, car l'ours qu'il a tué autrefois pour en prendre la peau (d'où son nom) lui révèle qu'il vient d'épouser sa sœur. Il va vivre en ermite à l'endroit où il a jadis tué l'ours, en léguant à Cotta les animaux savants dont il s'était entouré. Cotta leur fait écrire un journal qui s'appelle *la douce et large patte d'oie* (c'est-à-dire le *Morgenblatt*). Un jour, Eudoxia Reinbeckia, avec les animaux, va rendre visite à l'ermite qu'elle suppose avec raison être son mari disparu : c'est cette scène que représente la gravure dont nous avons parlé ; la grenouille qui lit tient un exemplaire de la *Patte d'oie* portant le numéro 61 : et précisément, dans le numéro 61 du *Morgenblatt* (11 mars 1808) Görres avait été pris à partie. Le Bärnhäuter accepte de collaborer au journal, mais il se suicide lorsqu'il constate le nombre croissant de ses imitateurs. Le caractère extrêmement fantaisiste de toute cette satire où se manifeste l'esprit de combinaison

de Brentano lui enlève tout caractère d'âpreté : Voss, d'ailleurs, n'y est pas nommé.

Ce fut la « guerre des sonnets » qui provoqua les plus violentes réactions des romantiques. Il était évident que derrière Bürger ils étaient visés par Voss, qui leur avait dédié trois sonnets burlesques, avec l'inévitable calembour : *Sonett-so nett*, et des rimes comme *Sonello, Amoretto, Toskana, Tramontana*.

Görres répondit dans le numéro du 29 juin par un récit d'une terrible bataille livrée à Eichstädt (nom d'une ville, mais aussi du rédacteur en chef de la *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*) : une armée innombrable d'hexamètres, de pentamètres, d'iambes, d'anapestes, d'odes saphiques et alcaïques, etc., a surpris le peuple paisible des sonnets ; ces derniers ont envoyé chercher du secours dans le pays romantique, mais tout le monde était alors occupé aux vendanges ; et ils ont été taillés en pièces ; un grand miracle s'est alors produit : les morceaux des sonnets ont continué à vivre, sous le nom d'épigrammes. Un seul sonnet est parvenu à s'enfuir, et il est venu se réfugier chez un ermite : son histoire, racontée par Brentano, donne l'occasion de reproduire un sonnet grec (dont Boeckh était l'auteur). A la fin d'août, en supplément au *Journal pour ermites*, Arnim, intervenant à son tour, fit paraître l'histoire de M. Sonnet et de M^{lle} Sonnette, de M. Ottava rima et de M^{lle} Terza rima, en 94 sonnets. C'était vraiment trop : cette œuvre n'est intéressante que par les réflexions qui suivent les sonnets, œuvre d'un critique imaginaire, prosaïque et stupide, qui emploie des expressions empruntées à l'article de Voss sur les sonnets de Bürger.

Le dernier article de polémique, paru dans le supplément au *Journal pour ermites*, à la suite des sonnets d'Arnim, est le plus important. Il répond à la *Comœdia divina*. Ce pamphlet, œuvre d'Aloys Schreiber, avait paru au début de l'été. Il s'attaquait non seulement aux romantiques de Heidelberg, mais aux romantiques en général. Schreiber leur reprochait leur immoralité (*Lucinde*) et l'obscurité de leur philosophie (Görres) qu'il tournait en ridicule par des plaisanteries de mauvais goût. Il s'en prenait au *Cor enchanté*, au *Journal pour ermites*, aux auteurs du recueil intitulé *Rostorfs Dichtergarten* (Charles de Hardenberg, Sophie Bernhardt), au comte Loeben, à Wilhelm von Schütz. Görres supposa que la *Comœdia divina* était inspirée par Voss, et il écrivit son « idylle dramatique », *le Couronnement du poète*.

Sur le Mont de l'Éscarboucle, résidence des romantiques, est plantée la croix de Calderon ; au bord d'un fleuve sont assis Siegfried, sainte Geneviève de Brabant, Hagen et d'autres héros

romantiques, tandis que les poètes se promènent avec des jeunes filles, jouent du luth et chantent des Minnelieder. Au premier plan, un paysage champêtre symbolise le cadre habituel de la poésie de Voss, et il est décrit par des expressions qui lui sont empruntées. Le vieux poète, sous le nom d'Horribiliscrififax hyperboréen, est entouré de son état-major : l'artilleur Messalinus Cotta pointe sa pièce sur le mont de l'Escarboucle, le singe Rindbock (Reinbeck) amène l'horloger Bogs, envoyé du peuple des sonnets, etc... ; le tout se termine par un festin, après lequel Peter Hammer (c'est-à-dire Görres, qui avait été persiflé sous ce nom dans la *Comœdia divina*) vient prononcer quelques paroles empreintes de bon sens et d'esprit de conciliation : « Si la vieillesse veut qu'on l'honore, qu'elle soit comme il convient à la vieillesse, grave et digne, et avant tout aimable et conciliante. »

* * *

Dès le 16 mars 1808, avant même que le premier numéro du journal pour ermites eût paru, Voss avait écrit à Cotta qu'Arnim, très raisonnable autrefois, avait eu la tête tournée par Görres, Brentano et les autres romantiques, et que son journal pourrait ruiner un éditeur encore plus fort que Zimmer. Il avait raison : l'insuccès fut à peu près complet. Pour utiliser les exemplaires invendus, Zimmer les mit dans le commerce après les avoir réunis en un volume, sous le titre (inventé par Arnim) de *Consolation dans la solitude*. Dans la préface, Arnim s'adressa encore une fois au public : contrairement à ce que l'on avait cru, la déclaration de Görres contre Reinbeck et le *Morgenblatt* n'avait pas eu pour but de ruiner le *Morgenblatt* en faveur du *Journal pour ermites*, dont le plan n'en était pas encore fait à l'époque ; il était dégoûté par les polémiques dont son journal avait été l'occasion, et qui n'étaient nullement dans ses intentions : il avait simplement voulu donner une nouvelle impulsion à la poésie, et montrer « la haute dignité de tout ce qui a un caractère commun et populaire ».

Brentano était parti dès la fin de juin, Görres au début d'octobre ; Arnim rentra en Prusse au milieu de novembre : Voss et les rationalistes triomphaient. Le *Morgenblatt* du 1^{er} octobre avait publié un sonnet déplorant ironiquement la fin du *Journal pour ermites*, et le 17 novembre, un nouveau sonnet signala sur le même ton la *Consolation dans la solitude*. Dès le mois de mai, Voss avait espéré une victoire complète : il avait écrit à Benzel-

Sternau son désir de voir l'aigle (c'est-à-dire Benzel-Sternau) venir à bout des intrigues des pies, des corbeaux et des oiseaux de nuit. Il en voulait surtout à Görres et à Creuzer, représentants de l'antirationalisme, qu'il appelait le mysticisme : après la publication des *Spécimens de caractères*, il avait fait le tour de Heidelberg pour convaincre tout le monde que Görres était un maître dangereux pour la jeunesse, qu'il fallait faire partir par tous les moyens. Pendant quelque temps, les romantiques avaient cru que Görres ne serait pas obligé de retourner à Coblenze, et qu'il serait possible de le faire nommer à l'université de Landshut, mais cet espoir ne s'était pas réalisé : dès le 5 juillet, Bettina avait écrit à Arnim que Jacobi, président de l'Académie de Munich, n'aimait pas la philosophie de Görres, et que Schelling, professeur à l'Université de Munich, avait bien des idées voisines de celles de Görres, mais aucune sympathie pour sa personne. Il semble que Creuzer ait songé lui aussi à quitter Heidelberg pour Landshut : aussi Voss écrivait-il avec joie le 29 août à Benzel-Sternau que tous les ermites allaient choisir le sable de la Bavière pour y faire leurs cabrioles ; il prétendait que par l'intermédiaire de son fils il avait déjà exercé une action salutaire sur l'orientation des études classiques à l'université, et que beaucoup d'étudiants ne croyaient plus aux « fantômes hindous » de Creuzer ; Arnim écrivait à Bettina le 9 novembre au sujet de Voss : « Son calcul, c'est qu'après le départ de Görres, de Clément (Brentano), d'Isidorus (le comte Loeben) et de moi, le romantisme doit mourir, pour qu'il lui soit ensuite plus facile de faire périr Creuzer. »

* * *

Voss restait donc maître du champ de bataille, et il allait triompher une fois de plus : l'épisode le plus violent de la polémique entre les romantiques et Voss est en effet postérieur à la dispersion du groupe de Heidelberg.

Il nous faut ici revenir en arrière, et donner quelques indications sur le deuxième et le troisième volume du *Cor enchanté*, à l'occasion desquels s'engagea cette polémique. Dès 1805, Arnim et Brentano avaient songé à continuer leur œuvre. Ils avaient entretenu une abondante correspondance avec toutes les personnes qui pouvaient leur communiquer des poésies populaires ; au printemps de 1806, Brentano attendait son ami avec impatience, et le 1^{er} juin, il lui envoyait une circulaire qu'il avait fait imprimer, pour demander la collaboration du public.

Les événements d'octobre 1806, nous le savons, empêchèrent Arnim, qui s'était mis en route, d'arriver jusqu'à Heidelberg ; pendant près d'un an, la correspondance entre les deux amis fut à peu près suspendue ; l'avenir était trop incertain, Brentano était bouleversé par la mort de sa femme, et Arnim était retenu à Königsberg par son amour pour Augustine Schwinck. Ce fut Brentano qui reparla le premier du *Cor enchanté* dans une lettre du 17 juillet 1807 : Zimmer, disait-il, attendait le manuscrit avec impatience. Finalement, les deux amis se revirent à Giebichenstein en octobre 1807, puis Arnim resta quelques semaines à Cassel pour rédiger le manuscrit du deuxième volume, qui prit des dimensions considérables : il fallut prévoir un troisième volume ; par la suite, Brentano ajouta encore un appendice, les poésies enfantines. Le livre ne fut publié qu'au mois de septembre 1808, c'est-à-dire après que le *Journal pour ermites* eût cessé de paraître. Pendant les premières semaines de son séjour à Heidelberg, Arnim avait classé les poésies, en avait ajouté un certain nombre, Brentano lui en avait également envoyé de nouvelles : les conditions dans lesquelles le manuscrit avait reçu sa forme définitive suffiraient à faire naître des doutes sur la valeur des derniers volumes du *Cor enchanté*. Mais il y avait quelque chose de plus grave : Arnim, puis Brentano, écrivant à Goethe, reconurent qu'ils n'avaient pas toujours été d'accord sur le choix des poésies ni sur les modifications qu'il convenait d'y apporter. Leur correspondance, de fait, nous transmet l'écho de leurs discussions de Cassel. Dès sa première lettre datée de Heidelberg, Arnim se plaint de l'absence de deux poésies :

J'ai l'impression que tu les as enlevées parce qu'elles ne te plaisent pas. Peu m'importent ces deux poésies : mais ce qui m'importe réellement, c'est de te convaincre que la plupart des lecteurs préfèrent un langage moderne à un langage archaïsant ; certains, cependant, ont un grand désir de ces archaïsmes artificiels qui gâtaient à mes yeux plusieurs de tes remaniements, parce que dans certains passages ils font d'autant mieux ressortir ce qui est moderne ; de la sorte, nous satisfaisons deux goûts différents.

Brentano lui répondit qu'il n'avait pas entendu supprimer du recueil les deux poésies en question, qu'il les avait simplement mises de côté pour s'habituer à leur ton ; et il donna des précisions sur ses remaniements : il s'était borné à traduire dans le style de la poésie lyrique des poésies de Meistersänger, tandis que dans une des poésies qui étaient l'objet du litige, Arnim avait mêlé une poésie pieuse du xvi^e siècle et le récit d'une aventure arrivée au xii^e siècle, si bien que l'œuvre n'appartenait plus à aucune époque ; il finit cependant par envoyer une des

poésies, mais après l'avoir modifiée à son tour. Selon Arnim, il convenait d'emprunter au passé les éléments qui pouvaient servir à l'époque présente. Il prétendait que toutes les grandes œuvres étaient faites d'une façon analogue : les tableaux de Raphaël, où l'on ne peut pas déterminer nettement l'apport personnel du maître, les drames de Shakespeare, où l'on a peine à déceler les emprunts faits à des dramaturges antérieurs ; les poésies de Macpherson, lues avec plus d'assiduité que les fragments authentiques des vieilles poésies qu'il a imitées ; et même selon lui, les vers ajoutées par Brentano à certaines poésies les rendaient plus intéressantes. Brentano lui répondit qu'il fallait restaurer avec beaucoup de précaution, ne pas mélanger les styles, et surtout ne pas se laisser emporter, au cours de ce travail, par son génie poétique, ne pas obliger tous les siècles à boire l'eau d'Hippocrène qu'on leur offre sans nécessité.

Arnim et Brentano, en somme, s'inspiraient de principes différents : le premier subordonnait la poésie au patriotisme, le second était poète avant tout. Le public ne s'en doutait guère : il voyait l'œuvre telle qu'elle était réalisée, sans pouvoir en faire la critique psychologique. Mais il pouvait en faire la critique scientifique. La joie causée aux romantiques par le compte rendu de Goethe avait été bien vite troublée : dans la préface de leur recueil de poésies populaires allemandes, publié en 1807, Büsching et von der Hagen avaient reproché à Arnim et à Brentano de ne pas avoir reproduit fidèlement les originaux ; et dans son compte rendu de cet ouvrage, paru dans les *Annales de Heidelberg* au début de mars 1808, Frédéric Schlegel, qui avait demandé aux deux poètes, en 1806, « beaucoup de notes érudites », avait insisté sur le choix défectueux des poésies, et blâmé les modifications arbitraires apportées manifestement à certaines d'entre elles, ce qui faisait naître des doutes sur l'authenticité des autres. De plus, selon lui, Arnim et Brentano avaient trop recherché l'obscurité et la bizarrerie ; certes, Büsching et von der Hagen avaient donné dans un autre travers : ils avaient confondu « popularité » et vulgarité, et même grossièreté ; mais ils avaient le mérite d'avoir reproduit les textes fidèlement : ils avaient simplement supprimé quelques archaïsmes choquants, et modernisé la ponctuation et l'orthographe.

Creuzer n'avait sans doute pas osé demander à Schlegel de modifier son texte, si bien que cette nouvelle attaque contre l'authenticité des poésies du *Cor enchanté* parut dans une revue dont l'esprit, à cette époque, était favorable au romantisme. Nous ne savons pas ce que Brentano et Arnim pensèrent de cette cri-

ique : en tout cas, Arnim ne semble pas en avoir tenu rigueur. Frédéric Schlegel, comme le montre la liste des collaborateurs du *Journal pour ermites*.

Le ton de la critique de Schlegel était sévère, mais il n'avait rien de choquant. Voss procéda autrement. Le 25 et le 26 novembre 1808, il fit paraître dans le *Morgenblatt* une violente diatribe contre le *Cor enchanté*. Il ne faisait que reproduire les accusations de von der Hagen et de Schlegel, mais sur un ton grossier. Il regrettait qu'un grand poète (Goëthe) eût été trompé par le masque de simplicité du premier volume, qui était, comme la critique l'avait montré depuis, un fatras plein de falsifications arbitraires, avec des poésies nouvelles présentées comme anciennes. Les volumes qui venaient de paraître n'étaient qu'unamas informe de chansons triviales et de cantiques périmés : Voss rappelait très justement que Goëthe avait mis les auteurs en garde contre un tel choix. A la fin de son article, parodiant un cantique du recueil de Porst, Voss montrait les romantiques adorant leur Dieu (Goëthe) comme pourraient le faire des chiens.

Ces expressions grossières et cette parodie inconvenante, après tant de polémiques et d'échecs, remplirent Arnim d'indignation. Dans la *Literaturzeitung* du 6 janvier 1809, il fit paraître une réponse, datée du 8 décembre. Alors qu'il n'avait rien dit lorsque Büsching et von der Hagen avaient parlé de « faux nonnayage littéraire », il s'élevait contre les mots employés par Voss : *forgery*, *Schmuggelei*, *mutwillige Fälschung*. Non content de protester contre les termes de l'attaque dirigée contre lui, il tentait de se défendre sur le fond. Il invoquait d'abord l'annonce du premier volume, parue dans la *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*, d'après laquelle les poésies avaient été recueillies, mises en ordre, et complétées (*ergänzt*) ; il renvoyait également à la postface du premier volume, dans laquelle, cependant, on cherche vainement une phrase se rapportant aux modifications subies par les poésies ; il accusait Voss d'avoir mal compris Schlegel et von der Hagen ; enfin, il prétendait qu'il avait parlé à Goëthe, et à Voss lui-même, à l'époque où il le réquentait encore, de son travail de restauration : il oubliait de préciser qu'il avait oublié d'en prévenir le public ; le sous-titre du deuxième volume était bel et bien : « vieilles poésies allemandes recueillies par... » : il y avait longtemps que l'on avait oublié le mot *ergänzt* de la première annonce. Arnim allait cependant jusqu'à sommer Voss de lui faire des excuses publiques dans les six semaines, faute de quoi il engagerait des poursuites judiciaires ; en attendant, il s'élevait contre certaines erreurs

de détail de Voss, et lui reprochait de mal savoir le grec, ainsi que la géographie et la mythologie...

Voss répondit, et il avait raison, que l'indication rapide de l'annonce n'était pas suffisante. Arnim, s'obstinant, répliqua par une lettre datée du 20 janvier 1809, publiée dans la *Jenaische Literaturzeitung* : il renonçait aux poursuites judiciaires parce que dans sa réponse Voss n'avait pas parlé des points qui devaient les provoquer, et que ce silence équivalait à un aveu ; il insistait d'une façon à vrai dire surprenante, sur l'authenticité des poésies du *Cor enchanté* : il mettait Voss au défi de lui indiquer une poésie qui ne reposât (?) ni sur un ancien fragment ni sur une légende, ou une modification qui ne pût être justifiée ni par des considérations de « critique supérieure », ni par le désir de rendre les poésies plus claires. Brentano, de son côté, fit connaître son intention de publier une brève histoire de la poésie populaire, et un examen critique du *Cor enchanté* ; mais les frères Grimm, auxquels il s'était adressé pour avoir des renseignements, le firent renoncer à ce projet déraisonnable, qu'Arnim désapprouvait lui aussi. La correspondance des deux amis montre qu'ils agissaient tous deux avec une grande bonne foi, et qu'ils considéraient vraiment les attaques de Voss comme de pures calomnies : étrange aveuglement, qui allait de pair avec une incompréhension totale des nécessités de la critique scientifique.

* * *

Il était particulièrement pénible aux romantiques de Heidelberg de se sentir isolés : aucun écrivain célèbre, nous l'avons vu, ne les soutenait effectivement. Pourtant Goethe avait promis à Bettina d'écrire à Arnim lorsqu'il serait à Carlsbad : c'eût été un précieux encouragement. Mais il se contenta de faire savoir à Bettina qu'il n'aimait pas l'atmosphère du journal, tout en reconnaissant que certains climats sont nécessaires pour certaines plantes ; il insinuaît que plusieurs articles étaient peu intéressants. Au début de 1808 pourtant, sa *Pandora* avait paru dans une revue romantique, le *Prométhée* de Seckendorf ; mais la présence de Z. Werner à Weimar à la fin de 1807 et au début de 1808 lui avait montré les dangers du mysticisme ; puis l'ouvrage de F. Schlegel sur la *Sagesse et la langue des Hindous*, et une visite de l'auteur au mois de mai, lui avaient fait voir comment l'esprit de prosélytisme catholique savait se déguiser, alors que se rapprocher du protestantisme était « la tendance de tous ceux

qui veulent se distinguer de la populace » (à Reinhard, 22 juin 1808). Or, la polémique du *Morgenblatt* ne cessait de représenter les écrivains romantiques comme des catholiques plus ou moins déguisés ; en ce qui concernait Arnim, Görres, Brentano et Creuzer, ces accusations étaient fausses, mais il était naturel qu'elles fissent naître un préjugé défavorable dans l'esprit de Goethe.

D'autre part, Goethe, qui avait pourtant déchaîné quelques années plus tôt la guerre des *Xénies*, était désormais hostile à toute polémique. En lui envoyant le premier numéro de son journal, Arnim avait jugé bon de parler de Voss, qui venait précisément de publier son sonnet à Goethe : mais Goethe n'entendait pas entrer dans la lutte aux côtés des romantiques, dont il eût pourtant été l'allié naturel dans cette circonstance ; non seulement il ne répondit pas publiquement à l'attaque de Voss, mais il recommanda à son fils, lorsqu'il alla étudier à Heidelberg, la fréquentation du vieux poète. Il se contenta d'écrire à Zelter que Voss, à force de prosodie, avait perdu le sens de la poésie, et que sa rage contre le sonnet était insensée et ridicule.

Dans l'ensemble, les polémiques de Heidelberg lui semblaient déplorables : romantiques et classiques auraient très bien pu vivre en paix, si chaque parti avait voulu reconnaître les mérites de l'autre : mais ils ne pouvaient pas se supporter mutuellement (à Christiane Vulpius, 31 octobre 1808).

Cependant, Goethe s'intéressait à l'activité des romantiques : il lut avec plaisir la continuation du *Cor enchanté*, et il en dit beaucoup de bien à Arnim, ainsi que du *Journal pour ermites*, au mois de décembre, à Weimar ; il se déclara même d'accord avec Arnim dans sa polémique avec Voss : mais il regretta qu'il eût répondu.

* * *

Après leur dispersion, les anciens ermites restèrent en relations pendant de longues années encore ; la correspondance entre Arnim, Brentano, Görres, Creuzer, les frères Grimm, reflète toute l'histoire intellectuelle des trente premières années du siècle. Pendant deux ou trois ans encore, les *Annales de Heidelberg* publièrent leurs comptes rendus (dont le compte rendu très important du *Cor enchanté* par Görres). L'*Histoire des mythes du monde asiatique* de Görres (1810) et la *Symbolique* de Creuzer (1810-1812) répandirent dans toute l'Allemagne les idées que ces deux savants avaient exposées dans leurs cours à l'université

de Heidelberg ; Görres poursuivit ses études de germanistique, sans atteindre dans ce domaine la célébrité des frères Grimm, qui s'y consacrèrent entièrement ; Arnim continua à remanier pour les adapter au goût du lecteur moderne les récits et les drames de ses auteurs favoris du xvi^e et du xvii^e siècle ; il publia en 1813 sous le titre de *Schaubühne* un recueil de vieilles pièces de théâtre allemandes, et en 1817 *les Gardiens de la Couronne*, celle de ses œuvres dans laquelle s'exprime le mieux l'idéal du groupe de Heidelberg ; Brentano fit paraître en 1809 une réédition du *Fil d'or* de Wickram, projetée depuis 1807, et qui devait être le premier volume d'une collection de vieux romans ; ses *Contes* et sa *Fondation de Prague* montrent qu'il s'intéressa toujours très vivement à la vieille littérature populaire et aux origines historiques des nations modernes. Les divergences de vues qui opposaient parfois les uns aux autres les auteurs du groupe de Heidelberg persistèrent, elles s'aggravèrent même après la conversion de Brentano et de Görres au catholicisme, mais elles ne firent pas cesser leurs relations amicales. Et toujours ils se rappelèrent avec prédilection l'époque à laquelle ils luttaient à Heidelberg contre le rationalisme étroit, pour répandre la connaissance et le goût du passé allemand.

VARIÉTÉ

Discours sur la raison classique

par J.-E. FIDAO-JUSTINIANI

« L'empire de la raison devant avoir lieu partout,... je veux ce que veut la raison... Mes colères ne sont fondées qu'en raison. »

RICHELIEU.

I

PROLOGUE

D'UNE VISION DE M. TAINÉ.

La nature commence en nous beaucoup de choses qu'elle se garde d'achever ; elle dispense aux hommes le génie et leur laisse le soin de le faire valoir. Or le premier qui s'avisa d'entrer en possession de son génie, d'en prendre la conduite et de l'exploiter avec art, peut être tenu pour le père ou l'ancêtre de nos classiques. Car le génie n'est pas *propre* au classique. Ce qui distingue le classique, ou ce qui le différencie de ceux qui ne sont pas classiques, c'est l'usage judicieux qu'il fait de son génie : si bien qu'on n'a pas tort de voir dans la *raison*, — une raison instruite, exercée, toujours en éveil. — sa *différence spécifique*.

Tel qu'il est, cet essai ne rendrait pas un petit service au public, si celui-ci y apprenait à faire exactement la part du classicisme, comme à discerner le point fort et le véritable intérêt des études classiques. Il se pourrait d'ailleurs que de cet immense héritage à nous légué par les classiques, une partie, et non la moindre, eût été négligée : ce qui expliquerait bien des malentendus, et que nos bacheliers n'aient pas toujours, au sortir du collège ou du lycée, le sentiment d'être équipés, ni le moyen de remarquer (1) l'excessive complexité de l'existence.

(1) Je dis bien : *remarquer*. Car pour des jeunes gens parqués dans un milieu artificiel, — l'école, — on ne voit pas comment on les pourrait mettre en état

La doctrine classique est plus riche et compréhensive, à beaucoup près, que ne le laissent supposer tant de livres qui en disputent et de maîtres qui en discourent. Ceux-ci n'y découvrent, en général, qu'un art de penser et un art d'écrire. Mais on verra qu'elle a été, et qu'elle est essentiellement un *art de vivre* et, par là même, un *art de réussir*. Or une réussite, c'est quelquefois, — mais non le plus souvent, — ce qu'on appelle un ouvrage d'esprit. Les gens de lettres, là-dessus, sont sujets, il faut bien le dire, à des absences.

La doctrine classique a, en quelque façon, partagé le sort des statues antiques : par négligence, et quelquefois de parti pris, les hommes lui ont fait subir d'incroyables mutilations. Nous en avons dénoncé une, ailleurs (1), qui est de grande conséquence et qui la défigure entièrement : on a comme amené de force nos classiques à faire profession d'une doctrine où le *génie* n'est pas même nommé. Mais la *raison* classique elle-même a été, et comme à plaisir, mutilée : on veut donc qu'elle soit une raison « qui ne sait pas ou ne veut pas embrasser la plénitude et la complexité des choses réelles. » Taine l'a dit, et chacun le répète.

L'on verra ici que l'esprit du dix-septième siècle est tout juste le contre-pied de cet esprit que Taine, par un singulier abus de langage, a appelé *classique*. Il s'est égaré pour avoir cherché l'esprit classique où il n'est pas : dans les têtes, et les écrits du dix-huitième siècle (2). Il dit des *philosophes* de cette ère assurément nouvelle, que « l'esprit classique est leur père ». Mais remarquez : il ne trouve à citer comme ancêtres des philosophes, au dix-septième siècle, que Descartes et Malebranche ; et il oublie, — ou s'il l'ignore ? — que Descartes et Malebranche font, au dix-septième siècle, figure de vaincus (3). De Gassendi et de La Chambre, de Cassini, de Tournefort et de La Quintinie, pas la moindre mention ; Pascal et Bossuet ne comptent pas ; l'*Ecole* réformée et les Jésuites apparemment n'existent pas ; Richelieu et les politiques, et tant de moralistes, il le faut croire, ont passé sans laisser de nom. Un Sirmond, un Petau, un du Cange, un

de faire face aux difficultés de la vie ; mais on peut appeler leur attention sur ces difficultés, et les munir au moins de bons préceptes : c'est là un *minimum* d'équipement, qui n'est pas, loin de là sans prix.

(1) Dans *Qu'est-ce qu'un Classique ?* Première partie : *Le Héros ou du Génie*.

(2) Encore faudrait-il apporter ici quelque distinction.

(3) Ferdinand Brunetière avait bien pris garde à cela, et que la thèse de M. Emile Krantz, *Essai sur l'esthétique de Descartes*, 1882, est la fantaisie d'un esprit en querelle avec la critique et les méthodes de l'histoire.

Baluze, un Mabillon, n'ont rien manié que des songes et ne sont rien que des fantômes. Ceux qui écrivaient leurs *mémoires*, — ils sont sans nombre, — étaient dans la lune, ou bien en venaient. Ces contemplateurs de la faune humaine, un Molière et un La Fontaine, un Corneille, un Racine, s'ils n'ont presque rien vu, ont à peine vécu. Tous ces explorateurs de la planète, marins, aventuriers ou missionnaires, ensemble un Tavernier, un Thévenot, un Jacob Spon et un Bernier, ont-ils bien existé ? Turenne et sa prudence, et ses victoires infailibles, étaient d'un autre temps. Admettons, de tous ces gens-là, qu'ils n'ont rien fait qui vaille. Toujours est-il que leur esprit règne et gouverne au dix-septième siècle, et qu'il est donc le seul *classique*.

Or cet esprit, il le faut répéter, est tout juste le contre-pied de cet autre dont Taine analyse la marche, et qui, à l'en croire, est celui du XVII^e siècle : « Suivre, en toute recherche, avec toute confiance, sans réserve ni précaution, la méthode des mathématiciens ; extraire, circonscrire, isoler quelques notions très simples et très générales ; puis abandonnant l'expérience, les comparer, les combiner, et, du composé artificiel ainsi obtenu, déduire par le pur raisonnement toutes les conséquences qu'il enferme. » A ce texte un peu fantastique il faut opposer le suivant, où Bossuet a buriné le portrait en pied d'un héros classique : « Le voyez-vous comme il considère tous les avantages qu'il peut ou donner ou prendre ? Avec quelle vivacité il se met dans l'esprit en un moment les temps, les lieux, les personnes, et non seulement leurs intérêts et leurs talents, mais encore leurs humeurs et leurs caprices !... Rien n'échappe à sa prévoyance. Avec cette prodigieuse compréhension de *tout le détail* et du plan universel de la guerre, on le voit toujours attentif à ce qui survient... Ses partis lui rapportent *jusqu'aux moindres choses*. »

Ce héros, c'est Condé, qui était en effet, dans l'exercice au moins de son métier, capable d'épuiser pour ainsi dire le réel. Encore Richelieu le surpasse-t-il là-dessus, et s'est-il montré, dès ses premiers pas, le plus hardi ensemble et le plus positif des hommes. Taine veut que l'esprit classique ait pris forme dans les salons. Or il s'agit bien de salons ! C'est à la *cour*, et sous le consulat de Richelieu, que s'est précisément formé cet esprit qui sera celui de tout le XVII^e siècle, qui passera du prince à ses sujets, et de la politique dans les lettres.

De cet esprit, Louis XIV a donné, dans ses *Mémoires*, une formule remarquable : « Il ne faut jamais avoir en vue que des grandes choses, *et quoiqu'il faille prendre garde exactement aux plus petites*, il ne les faut considérer que dans la vue des plus

grandes avec lesquelles elles ont relation. » Mais Louis n'est ici que le truchement et l'écho de l'altissime cardinal.

Richelieu conçoit un dessein qui s'étend à toute l'Europe : sur le débris de la maison d'Autriche et de la cabale espagnole, il a résolu de construire une Europe accordée et pacifique. Il assigne pour terme à son action un monde, et pour théâtre un continent. Sa rêverie, c'est clair, a l'universel pour objet ; mais cet universel n'est point vide ni creux. L'Europe qu'il conçoit, ou qu'il a entrepris de composer, est déjà un être vivant et un corps plein. De longue date, il en a reconnu distingué nettement et vérifié les organes ; il connaît, de ceux-ci, la disposition et l'histoire, les sympathies et les antipathies, la force et la faiblesse. Il les a travaillés, appareillés ; il a surpris leurs réactions. Les peuples et les princes, leurs intérêts, leur humeur, leur génie : il a pénétré tout cela. Il sait donc comme il les faut prendre, traiter et manœuvrer. Aussi bien ce grand physicien est architecte ; et d'ailleurs un maître à qui l'on se rend. Il a, par la parole et par l'exemple, conduit par degrés ses contemporains à se faire de la prudence une habitude, et à en faire leur étude ; à y voir le secret de toute réussite. Ils en allaient tirer la science et les méthodes positives, l'art d'engager et l'art d'achever un ouvrage. D'un même train, ils s'allaient mettre sur le pied de faire la loi à toute l'Europe. Pour des songe-creux, ou des lunatiques, on en conviendra, ce n'était pas mal (1).

La cour étendait son empire, en ce temps-là, sur tout ; et il serait bien surprenant qu'un esprit opposé au sien se fût glissé dans les salons et dans les lettres. — « Quand Corneille et Racine, à travers la pompe ou l'élégance de leurs vers, nous font entrevoir des figures contemporaines, c'est à leur insu : *ils ne croyaient peindre que l'homme en soi.* » Mais où Taine a-t-il pris cela ? Ce n'est pas Racine, à coup sûr, qui l'a si bien instruit ; encore moins Corneille, qui dit justement le contraire. Au reste, que Roxane soit une amoureuse abstraite, rien, on en tombera d'accord, n'est moins certain ; on ne voit pas non plus très bien comment Mithridate, ou Néron, est *l'homme en général* ; enfin, ce serait faire injure à un sexe après tout si peu servile, que de voir dans Phèdre *la femme en soi.*

Tout auteur, poursuit-on, se choisit un « thème restreint », au xvii^e siècle. Mais ce « défaut », si c'en est un, n'est pas propre

(1) Ce qu'on dit ici, fort sommairement, ne saurait dispenser de consulter notre *Richelieu précepteur de la nation française.*

à « l'esprit classique » ; car tout thème est, de soi, restreint, et personne n'a embrassé jamais la totalité du réel, fût-ce en esprit. Chacun se choisit ses plaisirs. La tragédie, c'était le poème de la passion ; et la passion ne connaît qu'elle-même et son objet : telle est sa loi. Si Phèdre dit :

O que ne suis-je assise à l'ombre des forêts,

et ne remarque pas le chêne et le bouleau, et le hêtre, et le tremble, c'est que la forêt, en tant que forêt, n'existe pas pour elle. La forêt n'est rien que le cadre ou, si l'on veut, l'abri de son vainqueur.

On se conformait donc, en ce temps-là, à ce qui bien s'appelle *la nature des choses* : et c'est là l'esprit positif. Mais trop de gens voudraient qu'on leur parlât de tout à propos de n'importe quoi, sans s'arrêter à ceci qu'il y a, dans la nature, des choses qui ne s'aiment pas, qui s'affrontent, qui se repoussent, et d'autres qui sont faites pour s'entendre et pour s'unir. Ce n'était pas l'esprit du xvii^e, mais celui du xvi^e siècle, de tout confondre, esprit non moins contraire à la *science* qu'à l'*art*. L'occasion se présentera de développer cette réflexion, qui mène loin : si d'ailleurs, il faut bien le dire, elle ne mène pas à tout.

Ce qui trompe un peuple nombreux sur l'esprit du Grand Siècle, c'est l'inclination qu'il a témoignée pour les *maximes* : on en a conclu, fort étourdiment, qu'il n'avait de goût, et de pente, qu'au seul universel. Mais La Rochefoucauld écrivait des *mémoires*, dans le moment, ou dans le temps qu'il se divertissait à tourner des sentences. Je dis bien *se divertissait* ; car ses maximes n'étaient rien qu'un jeu, et un jeu de société. C'étaient des manières d'énigmes, dont chacun s'amusait à trouver le mot. Une maxime était la *conclusion* d'un long discours resté secret, qu'on essayait de reconstituer et dont les éléments étaient pour ainsi dire sous la main de tout le monde : c'étaient des faits, des figures connues, de la chronique. On transposait le général dans le particulier, et le malin duc, on s'en doute, y prenait un plaisir extrême (1). Il s'est donné la peine de le dire, à sa façon : « Pour bien savoir les choses, il en faut savoir le détail. » Cette forte maxime est comme la clé de toutes les autres. Faute de l'avoir remarquée, on s'est imaginé que La Rochefoucauld et ses

(1) Je laisse à penser combien la maxime que *les vieux fous sont plus fous que les jeunes*, a dû amuser les salons, où l'on meltait les noms sur les extravagants — la Fronde en avait suscité un nombre — dont plaisantait le noble duc.

contemporains aimaient le *général* d'un amour exclusif, et l'aimaient pour lui-même : tandis qu'il n'était qu'un prétexte à rechercher les *singuliers* qui proprement le cautionnaient.

Il y a enfin la « langue classique », et là-dessus Taine déploie une verve endiablée. Nous ne pouvons songer à entreprendre ici un examen approfondi de ce morceau, — qui n'est pas qu'un air de bravoure, car enfin toute langue est perfectible, — ni à marquer les résultats ensemble et les raisons de ce formidable travail qui, de l'aveu de Taine, a au moins abouti à faire d'une langue encore informe un instrument de précision. Mais je prends garde, et Taine eût pu s'en aviser, que cette langue qu'il dit pauvre et même exsangue, n'a jamais empêché un esprit bien complet d'exprimer toute sa pensée. — « Avec ce style, on ne peut traduire la Bible. » Voire ; personne mieux que Bossuet n'a réussi à gravir cet Himalaya, ni n'en a su rendre en français et la folle altitude, et même les aspérités (1). Mais qui lit Bossuet, ou qui l'a lu ? Si tels écrivains du siècle suivant nous font l'effet d'être toujours à jeun, l'idiome que leur avaient légué leurs pères n'y est assurément pour rien ; les lacunes de leur esprit, et celles de leur cœur, suffisent amplement à expliquer leur sécheresse et leur maigre idéologie.

Nous arrêterons là ce colloque avec Taine. Il ne nous était point possible, on en conviendra aisément, de l'éviter. Il fallait écarter le grave préjugé qui pèse, depuis un demi-siècle, et par les soins d'un juge un peu préoccupé, sur la raison classique.

Or voilà qui est fait. Et maintenant, pour avoir l'esprit dégagé de toute prévention, peut-être serons-nous plus à portée d'entendre nos classiques, et de faire notre profit des lumières de leur raison.

1. — LE GÉNIE APPELLE UN SECOND.

Le génie, la valeur (2), et tout ce que le dix-septième siècle comprenait sous ce nom d'*heureuse naissance*, était également au gré de la critique et du public, qui s'accordaient, en ce temps-là, à voir dans *un je ne sais quoi* l'essence du mérite. Ce principe secret et, comme on disait, tout divin, subtil comme le feu et merveilleusement actif, suscite et anime à la fois la parole de

(1) Bossuet traduisait, bien entendu, la version latine de la Bible, ou celle des Septante ; et toutefois il fait, à l'occasion, mention du texte hébreu.

(2) Le génie n'avait point de profession, au dix-septième siècle, ou était, si l'on veut, de toute profession. La valeur était un génie ordonné à l'action, et propre au politique, mais surtout au héros guerrier.

l'orateur ou du poète, la réflexion du philosophe, les démarches du politique ou du guerrier. C'est à la faveur de ce feu couvert, que l'homme invente, ou crée à sa façon, qu'il entreprend de grandes choses, qu'il renouvelle incessamment le spectacle du monde, en y introduisant de l'imprévu. A son défaut, l'homme n'est rien que platitude, habitude, routine.

Cependant à côté, ou, pour mieux dire, au sein de cet obscur principe, on discernait l'essor d'une faculté assistante, capable de conseil, et capable par conséquent d'amener le génie et la valeur à remplir leur destin, tout leur destin. Aussi observe-t-on, chez nos homérides du xvii^e, qu'ils composent leur los, invariablement, de deux qualités conjuguées, qui sont comme les deux moitiés de la vertu. Malherbe, par exemple, écrit du maréchal duc de Créquy : « Son jugement et son courage font des merveilles. » De Gustave-Adolphe, Voiture dit : « Roi sage et vaillant, prudent et aventureux. » Tilly, au sentiment de Sarasin, « possédait les parties d'un grand capitaine, ... la prudence, la valeur. » De celui qui sera le grand Condé, Olivier d'Ormesson écrit : « Le duc d'Enghien surpasse maintenant les plus grands héros, ayant fait quatre campagnes admirables, terminées par la prise de Dunkerque, non pas seulement par bonheur, mais par valeur et conduite. » Et Mascarón dit de Turenne : « Il a eu toute la valeur et toute la conduite qui fait les grands capitaines. »

Les femmes, là-dessus, étaient bien aussi averties. Madeleine de Scudéry dit, au sujet de Thémistocle : « ... la Grèce qu'il avait sauvée par sa prudence et par sa valeur. » Mademoiselle écrit du duc de Guise, à l'occasion de son aventure de Naples : « S'il avait eu autant de prudence que de courage, ... il eût pu soutenir cette conquête. »

Au gré de Chapelain, le poète n'est accompli que s'il possède « autant de jugement que de génie. » Le siècle contresignera, nous le verrons, l'avis de Chapelain.

Prudence, jugement, conduite, et sagesse, et conseil, sont termes synonymes, et nos classiques, qui en faisaient un grand usage, ne s'amusaient guère à les distinguer, ni à les définir. Bourdaloue, quelque part, a l'air d'y mettre de la différence : « Je devrais conclure, dit-il, que vous avez été absolument dépourvu de toute prudence, puisque, sans la prudence du salut, il n'y a point proprement de vraie prudence, ... plus, à le bien prendre, ni conduite, ni jugement, ni force d'esprit, ni conseil. » Mais ce n'est là qu'un *tour*, disons oratoire, et qui est trompeur. La Mothe Le Vayer écrit : « La seule sagesse et prudence, — sans m'amuser pour l'heure à les distinguer, puisque nous en faisons souvent

des synonymes... » Il en eût dit autant, à l'occasion, du jugement, de la conduite ou du conseil, qu'il ne laissait pas à coup sûr d'accoupler souvent avec la prudence, à l'exemple des gens qu'il haïssait.

Ce n'est pas, après tout, qu'entre ces différents vocables, que l'usage souvent confond, l'usage même quelquefois ne nous conduise à distinguer. Nous y viendrons dans un moment ; et cependant voyons ce que l'on entendait communément, au dix-septième siècle, par ce mot de *prudence*.

II. — CE QUE C'EST QUE PRUDENCE.

« Quelque avantage de corps ou d'esprit que l'on puisse avoir, écrit Méré, il faut essayer d'être habile, et commencer par là si l'on peut : sans cela le reste ne va pas toujours bien, et même il arrive souvent que l'on tourne ce qu'on a de meilleur à sa ruine. » Il faut, dit-il, essayer d'être *habile* ; et Bérulle écrit : « La prudence et *dextérité*... » Ainsi Méré invitait ses contemporains à cultiver la vertu de prudence, dont Bossuet nous donne un premier crayon dans ces lignes : « C'est une habitude d'agir avec discernement, soit dans les choses avantageuses à l'homme, soit dans celles qui lui sont préjudiciables ».

La prudence, dit Gassendi, c'est « l'art de vivre » ; aussi estime-t-il que toutes les vertus sont sous l'empire ou relèvent de la prudence. Mais qui dit *art de vivre*, dit *art de réussir*. Pour Gabriel Naudé, la prudence est une « vertu morale et politique, laquelle n'a autre but que de rechercher les divers biais et les meilleures et plus faciles inventions de traiter et faire réussir les affaires. » Or toute activité comporte un art, en d'autres termes, une technique, que les experts finissent toujours par réduire en code de préceptes. S'il y a un art de penser, il y en a un de bâtir et un de gouverner les peuples. Règles et procédés, c'est tous moyens de réussir, connus et éprouvés : c'est donc de la prudence condensée et mise à la portée de tous.

Allons plus loin, ou creusons un peu tout cela. L'objet de la prudence « est de mettre l'ordre partout », dit Bossuet ; et l'ordre est un concert de forces rapportées à une même fin. Mais par rapport à cette fin les forces sont moyens, et Bossuet précise : « L'ordre consiste dans l'accord de la fin avec les moyens. » Bourdaloue, à son tour, demande : « Qu'est-ce que la prudence, selon tous les maîtres de la morale ? C'est, répond-il, l'ordre des moyens à la fin : c'est-à-dire que la prudence consiste à nous proposer

une fin digne de nous, et à chercher ensuite les moyens les plus propres pour y parvenir. » La fin, c'est quelquefois un assez gros morceau, qui ne se laisse pas aisément emporter; aussi un habile homme, qui ne dispose pas de moyens infinis, sait, le cas échéant, décomposer une fin en plusieurs, qu'il échelonne dans l'espace ou dans le temps, et qu'il poursuit l'une après l'autre, sans en perdre aucune de vue. Enfin, le miracle de la prudence, c'est d'aller à ses fins comme infailliblement, par des moyens appropriés: et c'est là, en substance, — supposé toujours que la fin choisie est la meilleure, — tout l'art de réussir.

Mais il est clair que l'art est toujours difficile, et que les *moyens* dont nous disposons ne sont pas tous, ni la plupart, des forces qu'on puisse asservir. Ce sont, le plus souvent, des hommes, et, en chacun de nous, des facultés humaines. Or « les hommes sont, naturellement, d'une humeur fâcheuse et contrariante, *contentiosum hominum genus* »; et non plus que nos appétits, nos organes ni nos pensées ne sont dociles au cornac qui prétend à les gouverner. Aussi la prudence n'est pas une vertu de plectre ou de valet, mais bien la part du maître. « Saint Thomas dit, explique Bossuet, que la prudence à deux parties, c'est-à-dire deux espèces, dont l'une est la prudence qui apprend à se gouverner soi-même, et l'autre la prudence qui apprend à gouverner les autres. » Il faut entendre par *les autres*, non seulement les hommes mais les bêtes, et les forces de la nature, dont le secours n'est pas petit à qui veut entreprendre, et qui sont toujours du bagage et du train d'un héros prudent.

Mais prenez garde, là-dessus, que ce grand appareil de forces, ou de moyens, qui ne se laisse gouverner qu'à une main puissante, n'est aussi requis, strictement, qu'aux entreprises en quelque sorte épiques. Un bourgeois est prudent à meilleur compte assurément qu'un prince, n'ayant affaire que de deux ou trois commis souvent, et d'un peu de judiciaire, pour faire prospérer son nom et son négoce. Un écrivain n'a que son livre à composer, et ce n'est pas toujours une mince besogne, je le veux; mais il faut convenir qu'il est plus aisé d'assembler et d'assortir des paroles et des pensées, que de tenir sous son regard tout un immense peuple, de composer ses intérêts divers, et ces derniers avec les intérêts de la planète. Aussi la prudence est-elle en son lieu, si l'on peut dire, et se fait-elle remarquer surtout, — quoiqu'on ne l'y rencontre pas toujours, — dans l'administration de la chose publique. « Reine des vertus politiques », écrit Naudé; disons: vertu essentiellement politique. Et cela est si vrai, que de *politique* adjectif l'usage a fait un synonyme de *prudent*.

Nous retiendrons cela, afin de bien entendre une vérité très certaine, et une vérité assez déconcertante, savoir, que la prudence, au xvii^e siècle, est descendue, non sans fracas, du *Cabinet* dans les *écoles*, que des hommes d'action l'ont enseignée aux clercs, et qu'enfin les lettres françaises ne se fussent jamais réglées, si, en quelque façon, le cardinal de Richelieu ne les y eût contraintes.

III. — PRUDENCE ET JUGEMENT.

On voit assez, par tout ce qui précède, que la prudence, — appelée, d'autre part, conduite, — est ordonnée au *faire*. Bossuet qui, pour l'ordinaire, ne la distingue pas de la sagesse, dit pourtant quelque part que celle-ci donne « l'intelligence de la loi », et que la prudence pourvoit à son « application ». Il veut ailleurs que le « discernement des faits » soit aussi du ressort de la prudence ; et il est vrai qu'à moins que de les discerner, on ne gouverne point les faits. Mais *discerner*, c'est peut-être la part du jugement : il n'y aurait donc pas de prudence sans jugement ? Il n'y en a point en effet ; et Richelieu dit que le jugement est la « source de la prudence ». Nous l'allons voir encore mieux dans un instant.

On tenait fort, en ce temps-là, à distinguer l'esprit du jugement, et beaucoup consentaient à n'avoir pas de jugement, pourvu qu'on leur reconnût de l'esprit. On entend bien que cet esprit n'était rien que saillies, rencontres imprévues et jeux de l'imagination. Or cela était fort au gré des gens de loisir, et de ceux, — Richelieu, par exemple, — qui jugeaient qu'un grain de folie avait son prix, entre deux temps consacrés aux grandes affaires. Boisrobert, sur ce point, donnait toute satisfaction à l'Eminence, car il n'était pas d'une humeur chagrine, ni médiocrement étourdi.

Cet esprit de saillies témoignait de quelque génie, et bénéficiait du prestige dont le génie était en possession, à cette époque. Mais il ne fallait pas s'aviser de le mettre à tout, ou s'aviser d'avoir de cet esprit hors de saison. Ce n'est pas un esprit d'affaires, et un habile homme, au surplus, préférera toujours un bénéfice à un bon mot. Là-dessus, La Rochefoucauld fait cette réflexion : « On est quelquefois un sot avec de l'esprit, mais on ne l'est jamais avec du jugement. »

Remarquez cependant que La Rochefoucauld distingue ici l'esprit du jugement, et qu'ailleurs il écrit « qu'on s'est trompé quand on a cru que l'esprit et le jugement étaient deux choses diffé-

rentes. » Mais la contradiction n'est qu'apparente ; car il y a des gens qui n'ont « que d'une sorte d'esprit », ou qui peut-être ont des clartés de tout, mais ne voient rien dans son rapport avec le reste et à sa place dans le tout. Or le propre du jugement est de discerner à la fois le tout et les parties, ou, si l'on veut, les parties dans le tout, et de faire sa place à chaque chose, et à chaque chose sa part exacte. Il est « plénitude » d'esprit, dit La Rochefoucauld. On en a plus ou moins, il est vrai ; mais enfin, grand ou petit, le jugement donne accès à la vérité. Quand on en est privé, on va à l'aventure, et « les connaissances qu'on peut avoir, remarque l'abbé de Vassetz, ne servent qu'à livrer l'esprit à un plus grand nombre d'erreurs. » Et l'abbé conclut, avec tout son siècle : « Le jugement est, à mon gré, le souverain mérite de l'esprit. »

Mais l'esprit ne s'arrête pas à voir ; il prévoit, et « raisonne sur les moyens », comme il raisonne sur les fins, pour en venir derechef à juger, en vue de *faire* ; si bien que « source » ou condition de la prudence, le jugement est encore de son essence. Mais, en outre, le jugement connaît, lorsqu'il est bien entier, que la prudence est son terme réel et nécessaire, et qu'il n'est accompli que s'il est entré fort avant dans la pratique. « Pour former un jugement droit et assuré », on n'a pas trop, au gré de Bossuet, d'un sens « capable d'un détail infini, des moindres particularités, de toutes les circonstances les plus menues » : on ne se donne pas cela sans beaucoup d'exercice, et sans un long commerce avec les choses. Aussi chacun ne juge bien que de ce qu'il a longtemps pratiqué.

C'est dire que le jugement appartient au prudent, et n'appartient qu'à lui. Les tâches sont d'ailleurs plus ou moins étendues ; mais tout métier a ses experts, qui sont ceux du métier dont le jugement est formé. Il n'y a guère qu'un métier qui ne comporte aucun apprentissage, parce qu'il n'est pas ordonné aux choses : c'est le métier d'extravagant ou, si l'on veut, d'idéologue. Toute autre activité aboutit constamment à *faire*, ne serait-ce qu'un livre ou un discours ; et le succès juge, à son tour, le jugement. « La prudence, écrit Jean de Silhon, s'assure bien davantage de la bonté de ses jugements par les effets qui en réussissent, que par le simple discours qui les précède et par la seule agitation de la raison qui va devant. » Et le chevalier de Méré : « Il faut méditer ce qu'on veut faire, quand on n'aurait que deux moments de loisir : parce qu'on cherche en méditant les moyens d'atteindre à la perfection. Mais quand on croit les avoir trouvés, il est nécessaire de les mettre en œuvre pour connaître s'ils sont excellents, car on ne s'en peut assurer que par

l'expérience. Que si ce qu'on s'imagine pour réussir en quelque chose n'est qu'une pure idée, ou quelque invention trop difficile à pratiquer, on n'a qu'à l'essayer : on s'en désabuse sur-le-champ ».

Il est donc bien certain, et que le jugement accompli est prudence, et que la prudence comprend le jugement ; si bien que l'usage de les confondre, ou de les prendre indifféremment l'un pour l'autre, témoignait, chez nos maîtres, d'un grand sens du réel. Ils n'étaient pas fort tendres, on le sait, — ou on ne le sait pas, — pour la logique des pédants, qui ne sait rien que *distinguer* ; et la leur connaissait, nous le verrons, la profonde unité de l'être.

IV. — LA RAISON CLASSIQUE EST PRUDENCE.

On peut dire de la sagesse, au sens courant, et du conseil, qu'ils sont le fruit du jugement, et qu'ils sont donc du bagage de la prudence, qui les suppose et les comprend. Mais cette prudence accueillante, qui est conscience et jugement, qui voit, qui démêle et qui sait, « qui délibère, qui ordonne et qui conduit », Balzac, — et tout le siècle avec Balzac, — la nomme aussi *raison*. Or ce mot de raison a plus d'un sens, au xvii^e siècle, mais nous tenons ici le plus commun.

La raison classique est prudence ou, autrement, conduite ; elle se propose de faire, et Balzac ose écrire : « Je me moque des savants qui sont savants aux choses qui ne viennent point en usage, et n'ignorent rien de ce qui est inutile. » Bossuet n'en dit guère moins : « Les vraies études, écrit-il, sont celles qui apprennent les choses utiles à la vie humaine (1). » Ainsi, cette raison se propose de faire, et de faire, nous le savons, « de grandes choses ». Que si elle observe et distingue autour d'elle et en elle, c'est pour mieux ordonner. Elle est reine et maîtresse ; les moyens sont à sa merci, elle les accorde à ses fins. Elle est architecte ensemble et maçon, à l'exemple, dit Bossuet, de ce grand « esprit ouvrier » qui a bâti le monde. Elle aspire donc à construire, et à construire, s'il se peut, de l'éternel.

Mais c'est aussi pourquoi de la pratique et de l'acquis des meilleurs ouvriers elle se fait un *art*, qui l'assiste dans ses démarches. Tant de *règles* ou de *préceptes*, dont notre petit sens est étourdi, ne pesaient guère à ces « courages mâles », nommés et suscités

(1) Cf. Mabillon, *Etud. Monast.*, III, 2 : « On ne doit nommer études que l'application aux connaissances qui sont utiles dans la vie..., connaissances pour se remplir et se rendre plus capable de l'action... Il faut faire passer les vérités de l'esprit dans le cœur, où est leur lieu naturel. »

par Richelieu, qui se faisaient un jeu de la difficulté vaincue, et qui allaient, d'un pas égal, à ce qu'ils appelaient « la perfection ».

Cette raison *classique*, la chose est claire, n'est pas la raison du premier venu ; elle est propre aux héros, et c'est une raison épique. Or il est clair aussi qu'elle n'est point passive. On se fait aujourd'hui de la prudence une idée assurément fausse ; elle serait le privilège des vieillards, et le talent des âmes sans courage et incapables d'entreprendre ; elle irait, constamment, non point à agir, mais à s'abstenir. Ce beau mot de prudence est devenu un synonyme de timidité et de lâcheté ; si bien qu'on n'ose plus penser, de la chose qu'il signifie, que c'est une vertu.

« La vieillesse, dit Bossuet, s'étudie aux précautions », et il est vrai qu'elle se retranche, à peu près toujours, à délibérer et à ne rien faire. Il faut en demeurer d'accord : ce n'est point là vertu, mais défaillance du vouloir. Aussi bien n'est-ce point prudence, ou il faudrait que le classique fût un imprudent : « Il cesse de délibérer, écrit Balzac, quand la saison de faire est venue. »

Il faut se hâter lentement, mais il faut se hâter, et les trop longues délibérations ne laissent pas le temps de le faire : parce que, dit Silhon, tandis qu'on délibère ainsi, « les occasions passent, les choses prennent un autre visage ». Les gens de guerre insistent sur un autre inconvénient des conseils sans fin. « En affaires de conséquence, écrit Henri de Rohan, les conseils accompagnés de tant de circonspection sont fort dangereux : car ils témoignent de la crainte, ce qui encourage les ennemis et étonne les amis. »

Bossuet, là-dessus, prononce : « La véritable prudence n'est pas seulement considérée, mais encore tranchante et résolutive. » Elle est enfin, et de toute manière, active, merveilleusement active. Elle est, dit Gabriel Naudé, « semblable au protégé » ; et Silhon poursuit : « Cette prudente inquiétude, qui agit toujours, qui n'oublie rien, qui ne se relâche jamais... » Ils savaient donc ce qu'ils faisaient, et qu'ils ne seraient point déçus, ceux qui « se reposaient sur la *prudence* de Louis », ou de l'une ou l'autre Eminence, pour imprimer un cours heureux à toutes les affaires du royaume.

Ainsi, la prudence est, indivisiblement, conscience, jugement et volonté.

(A suivre.)

Bibliographie

La Sensibilité au XVIII^e siècle (1).

Déjà, M. P. Trahard, en quatre volumes denses et profonds, nous avait donné l'histoire de la *Sensibilité française au XVIII^e siècle* (1715-1789). Choissant au théâtre, dans le roman, parmi les moralistes et les épistoliers, ceux qu'il appelle des « maîtres » et qui le sont en effet : Marivaux, Prévost, Voltaire, — Vauvenargues comme Diderot, — J.-J. Rousseau avec Bernardin de Saint-Pierre, et aussi bien M^{lle} de Lespinasse que Rétif ou Choderlos de Laclos, M. P. Trahard, par une étude rigoureuse des textes, surtout par la pénétration subtile des âmes, avait réussi à nous prouver qu'au XVIII^e siècle polémique et critique, l'esprit toutefois et la raison et l'ironie n'avaient point retenu les élans du cœur, fait échec au sentiment et à ses besoins.

C'est que M. P. Trahard est un poète aussi. Les *Jours sans ombre* s'ajoutant au *Cycle des Chimères* révèlent que l'historien de la Sensibilité écoute bien souvent en lui-même un chant de tendresse, rêve pour tous, dès ce bas monde, plus de justice, entrevoit l'union future des bonnes volontés, leur triomphe sur le mal, l'intérêt et la haine : le stoïcisme, où sa pensée semble actuellement s'arrêter, ne retient qu'à peine de frémissantes ardeurs : il a foi, et cette foi se laisse deviner sous l'éclat souvent impassible de la forme, il a foi, vigoureusement, dans le bonheur de l'homme par l'homme.

Or ce bonheur de l'homme par l'homme, les grands Révolutionnaires, Montagnards comme Girondins, ont-ils voulu autre chose que le réaliser ? Et faut-il leur être sévère, si la nécessité où ils furent de réussir ou de périr les a contraints, eux, les enthousiastes, les fraternels, à la violence, à la cruauté, au crime ? Dans une suite de onze chapitres, forte synthèse de faits et d'idées, M. P. Trahard définit l'esprit révolutionnaire, étudie la

(1) A propos de l'ouvrage de Pierre Trahard, professeur à l'Université de Dijon, *La Sensibilité révolutionnaire* (1789-1794). Paris, Boivin, 1936, 1 vol. in-8°.

« formation sensible » de ses héros, montre, après les victoires de la sensibilité, sa défaite, défaite amenée par les exigences impérieuses du moment, décrit la lutte que le nouvel idéal politique livre aux désirs, aux tendances, aux préjugés individuels. Culte de la Nature et de l'Être Suprême, émotion et pathétique dans l'art oratoire, action des femmes dans les clubs, dans la rue, chez elles — M^m^e Roland inspiratrice néfaste du faible Buzot, — tous les modes de la sensibilité, les moins purs et les plus hauts, nous sont, en cet ouvrage si plein, présentés sans réticence, rendus avec force.

Le psychologue ici vient en aide à l'historien. M. P. Trahard se demande par exemple si le Révolutionnaire de 1793, tout dévoué qu'il soit à des principes exigeants et austères, accepte sans révolte de se laisser mutiler au plus intime de soi, d'abolir en lui farouchement et la tendresse, et l'aspiration vers la pitié et l'amour. Il constate d'abord que les plus absolus et résolus de ces hommes restent attachés à la famille, recherchent l'amitié, se donnent parfois à une femme. Marat ne repousse pas les quotidiennes prévenances de Simone Evrard, Robespierre habite et vit chez les Duplay, Fouquier-Tinville discerne dans les sentiments d'un père une loi de la nature. D'autres, les roués de la Révolution, Tallien, Barras, consentent à la débauche, cèdent au vice. Peu importe : M. P. Trahard sait bien que la Révolution n'admet de faiblesses que passagères, pratique une sorte d'égoïsme sacré et sauveur. Robespierre dénoncera son ami Roland, son ami Desmoulins, son amie Lucile, son ami Danton. L'amitié, l'amour, puissances affectives dont le xviii^e siècle a révélé la valeur aux hommes de 89 et de 93, sont désirables, certes, et respectables. Encore faut-il qu'ils ne détournent pas du devoir civique, et « Pylade ne restera fidèle à Oreste que si Oreste est un bon citoyen ». Ainsi la Révolution absorbe tout l'homme ; et, l'exaltant, l'oblige à se dépasser. Admirons cette manière tout héroïque dont elle supprime en chacun le dur conflit qui oppose le vouloir profond de l'individu aux intérêts imprescriptibles de la collectivité.

Dans cette étude d'un moment tragique de l'âme française, M. P. Trahard n'a négligé aucun moyen d'approcher le vrai, de saisir le réel. *Mémoires, Correspondances, Journaux*, documents d'archives, — et les plus minces pamphlets, — lui sont familiers. La science historique, chez ses représentants les plus opposés, Aulard comme Taine, lui a fourni des suggestions, parfois causé des étonnements qu'il ne dissimule pas. Car c'est ici un ouvrage de bonne foi, et qui ne fait pas plus semblant d'ignorer de Maistre

que Michelet, Jaurès et Mathiez qu'Augustin Cochin. M. P. Trahard, pourtant, ne se décide que par soi, et que selon d'impartiales considérations. Hardiment, encore, mais avec le sens le plus sûr des oppositions et des diversités, M. P. Trahard rapproche de notre Révolution la Révolution russe de 1917 : la seconde éclaire pour lui la première ; mais ce sont surtout leurs différences qui l'instruisent. L'une et l'autre, toutefois, lui ont appris que, s'il n'y a pas de révolution sans violence, le révolutionnaire « ne se résout pas sans tristesse au sacrifice, même temporaire, de la sensibilité », qu'en outre, dans toute Révolution, œuvre humaine, « le bien et le mal vont de pair », et que l'héroïsme, précisément, « consiste à n'en être ni affligé ni réjoui ». Belle conclusion d'un beau livre !

MAURICE BARDON,
Docteur ès Lettres.

Le Gérant : JEAN MARNAIS.

REVUE BIMENSUELLE

DES

COURS ET CONFÉRENCES

DIRECTEUR : M. FORTUNAT STROWSKI,

*Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.*

Pouchkine

Discours prononcé par André MAZON,

Professeur au Collège de France,

*le 26 janvier 1937, en Sorbonne, à la soirée commémorative
de la mort du poète.*

Après l'hommage qu'un grand poète de notre pays (1) vient de rendre à Pouchkine, est-il bien nécessaire que quelqu'un encore prenne ici la parole ? Pouchkine n'aimait pas les professeurs, nous le savons assez par ses discussions avec l'historien Katchénovski. Je voudrais n'être, pour son ombre, qu'un lecteur français entre tant d'autres, — l'un de ceux du moins qui le lisent en sa langue et qui se doivent aujourd'hui de dire ce qu'il est et pourquoi son œuvre est si haute aux yeux de son peuple.

Ce qu'est Pouchkine ? Mais nous avons déjà saisi sa voix à travers celle de traducteurs et d'interprètes à qui nous avons rendu justice ; nous avons entendu l'écho multiplié de cette voix dans l'orchestre qu'elle a si souvent inspiré, et nous savons ainsi quels poèmes, quelles harmonies enchantent depuis un siècle la Russie tout entière. Nous voulons pourtant, ce soir, en savoir davantage.

Qu'est l'œuvre de Pouchkine ? Lui-même l'a jugée en jugeant son *Boris Godounov* : « Comme Montaigne, je puis dire de mon ouvrage : c'est un ouvrage de *bonne foi*. » Si pourtant, derrière la gloire du poète, nous cherchons une définition littéraire, des raisons historiques, un milieu social (ne sommes-nous pas en Sorbonne ?), je ne puis qu'appeler à l'aide de grands noms, de

(1) M. Paul Valéry.

grands livres, vos expériences, votre imagination. Représentons-nous un dévot de Parny, ce Parny dont la plainte d'une simplicité exquise sur la mort d'une jeune fille effaçait un jour, aux yeux de Sainte-Beuve, la fatuité dolente et les feux d'artifice funèbres des poètes de 1830. Évoquons un conteur voltairien au verbe net et sans une ombre, qui aurait la grâce et la force du Musset des meilleurs jours, celui de la *Soirée perdue* ou d'*Une bonne fortune*. Rappelons-nous, dans sa maturité, le Lamartine si miraculeusement précis des parties familières et ménagères de *La vigne et la maison*. Imaginons un Mérimée qui eût été poète et aurait cadencé et rimé la plus impeccable des proses. Tel est le Pouchkine qu'a formé la tradition littéraire du XVIII^e siècle, et tel il restera tout en se prêtant par la suite à des influences nouvelles. Shakespeare, Goëthe, Byron, le romantisme anglais et allemand lui apporteront leurs plus beaux thèmes : le *Comte Noulin*, le *Festin pendant la peste*, un épisode de Faust. Mais ces thèmes, il les traitera avec la sobriété, l'exactitude, la mesure des maîtres classiques. Il est de la lignée d'André Chénier ou de Goëthe plutôt que de celle de Chateaubriand ou de Byron.

Aussi bien la sévérité de ses jugements en chambre sur Lamartine et sur Hugo n'aura d'égale que celle de Gustave Lanson en Sorbonne, et les *Méditations* comme les *Feuilles d'automne* ne pèseront pas lourd dans la balance où il dépose pieusement les *Poésies de Joseph Delorme*. C'est Alfred de Musset qu'il placera plus haut que tous nos poètes, et, d'un regard d'aigle, il devinera en lui le créateur de notre théâtre romantique. Par contre, le désordre puissant de Balzac le déconcertera, comme l'art volontairement négligé de Stendhal, comme les artifices du *Cinq Mars* d'Alfred de Vigny. Entre tous les romans français, seul, l'*Adolphe* de Benjamin Constant le touchera profondément, et c'est à lui qu'il devra la lettre d'Onéguine à Tatiana.

Ce dernier trait achève de nous éclairer. N'apercevons-nous pas maintenant la famille à laquelle Pouchkine veut appartenir ? Il aimait, lui-même l'a dit, la prose « austère », et il a eu le rare privilège d'être en prose un aussi grand maître qu'en vers. Jamais sculpteur ne sut tailler dans le marbre des sujets gracieux ou puissants avec une aussi parfaite précision sans trahir leur fragilité ni leur vigueur. Dessin net, coloris sûr, équilibre, lumière et harmonie, une force contenue, mais celle d'un élan vrai, et surtout la sincérité et encore la sincérité, ce sont les vertus de Pouchkine. Et vous sentez bien que ce poète brise les formules d'école où nous tenterions de l'emprisonner. Une œuvre de bonne foi : c'est là, il faut le redire, qu'est le secret de sa grandeur.

Là, et dans sa nature d'homme, telle que l'ont faite son temps, son pays, une vie passionnée et tragique.

Voyons ce poète sincère avec les yeux d'un historien sincère. C'est un aristocrate, de cette aristocratie épicurienne, spirituelle, libérale et sans morgue, toute pleine de l'esprit des Encyclopédistes, qu'avait léguée à la Russie l'époque de Catherine. Il a été élevé à la mode russe de son milieu, c'est-à-dire à la française. Il a toutes les ardeurs. Il ne pense pas que l'existence soit une vallée de larmes ni les hommes des vases d'impureté ; il aime la vie et tout ce qu'elle a de beau, comme un seigneur de la Renaissance. Il est miraculeusement intelligent, passionné, sans aucune inquiétude religieuse, sceptique, un peu impie, clairvoyant, généreux. Son indépendance d'esprit le portera vers les futurs libéraux : il participera à ce libéralisme qui a troublé l'Alexandre de la Sainte Alliance et que Nicolas pourchassera trente années durant. Deux tsars l'honoreront de leur attention : l'un en le reléguant à Kichinev et à Odessa et en le mettant aux arrêts dans la grande maison de campagne des Pouchkine à Mikhaïlovskoé, l'autre en lui accordant la faveur terrible d'être, lui l'aristocrate, le seul censeur du poète, son conseiller en poésie (ne courions pas !) et, par la grâce des gendarmes de Benkendorf, l'observateur impitoyable et tracassier de toute son existence. Il n'est rien, dans cette existence de poète, à quoi Nicolas n'ait prétendu s'intéresser : voyages, affaires de famille, œuvres en brouillon ou rédigées, lettres, propos intimes, amitiés, projets de mariage, amours. Il n'y eut jamais persécution plus redoutable que la continuité de cette bienveillance faisant du sujet le prisonnier personnel du souverain. Le poète se défendra de devenir homme de cour, et il comprendra à sa manière la tâche d'historiographe officiel. Mais il sera du moins homme du monde, d'un monde qu'il méprise quelque peu (*svetskaja čern*) tout en cédant à son attrait Don Juan comptant plus ses victoires, encore qu'il nous en ait laissé une liste de bonne longueur, génie impétueux d'une société frivole, prodigue et riche de besoins d'argent, parfois dandy impertinent, toujours dans ses folies le fou (*bezumec*) le plus sincère des fous. Il avait, dit Herzen, « la nature panthéiste, épicurienne des poètes grecs... » ; il était « trop riche de sentiments véritables pour en inventer de factices, assez malheureux pour ne pas inventer de malheurs artificiels. »

par naprasnyj dar slučajnyj
 izn'. začem ty mně dana ?
 ' začem sudboju tajnoj
 y na kazn' osuždena ?

• Don inutile, don de hasard,
 Vie, pourquoi me fus-tu donnée ?
 Quelle mystérieuse destinée
 T'a condamnée à la souffrance ?

Et voilà le poète qui a « fondé » la littérature russe comme Pierre le Grand a fondé Pétersbourg, voilà l'homme qui a survécu à tous les remous d'une société inquiète et proche de vastes transformations. Il a survécu à la religion hégélienne de droite et de gauche, au doctrinarisme nationaliste des slavophiles, au courant populiste des années 60 et 70, au jugement sans appel du critique démocrate qui déclarait lui préférer une bonne paire de bottes, au symbolisme et à l'impressionnisme d'avant-guerre, à toutes les formules, à toutes les modes des premières années du xx^e siècle. Il a survécu même à la plus profonde des révolutions qui ait jamais retourné et renouvelé le sol d'un pays. Pouchkine est toujours là, debout sur l'horizon, indiscuté dans sa grandeur, aussi jeune qu'il y a cent ans, aussi nécessaire à l'Union des républiques socialistes soviétiques qu'à l'Empire d'hier, sûr du lendemain, adopté déjà par l'avenir.

Cette merveilleuse fortune peut nous surprendre, mais ce serait à tort. La raison en est évidente : un accord profond entre ce poète et son pays — *tout* son pays. Pouchkine a saisi toute la Russie et toute une époque. Pétersbourgeois mondain, amoureux infatigable, voyageur ébloui par les nuits blanches du Nord et le soleil de Crimée et du Caucase, il a pu être parfois ce désœuvré séduisant et décevant dont Onéguine est la réplique outrée. Un désœuvré, d'ailleurs, d'une activité extraordinaire, qui a lu tous les livres qu'on trouve dans les bibliothèques de nos grands-pères, de Montaigne à Voltaire jusqu'à M^{me} de Staël et Chateaubriand, en y ajoutant par surcroît Goethe et Byron. Il a été ce gentilhomme éclairé, et le poète lyrique trop passionné pour être sentimental, qui n'a pas vieilli et ne vieillira pas : *K nemu ne zarostet narodnaja tropa*, « l'herbe n'envahira pas le sentier qui nous conduit à lui ».

Mais il a été aussi le campagnard que nous dépeint un marchand d'Opotchets : « Ce vendredi 29 mai, j'ai eu le bonheur de voir Alexandre Sergéévitch le seigneur Pouchkine, qui m'a quelque peu étonné par sa mise : un chapeau de paille sur la tête, une blouse rouge avec une ceinture bleue, une canne de fer à la main, des favoris longs comme une barbe et des ongles très longs avec lesquels il épluchait des oranges qu'il mangeait avec beaucoup d'appétit (je pense : une demi-douzaine) ». Quand il se rend à la foire, disait son cocher, « il se mêle au peuple, alentour on s'amuse, et lui s'assied par terre, réunit autour de lui mendiants et aveugles qui lui chantent des chansons et lui content des histoires ». C'est ce Pouchkine qui a aimé la petite serve de Mikhaïlovskoé, Olga Mikhaïlovna ; c'est lui l'enfant de 25 ans, tendrement

attaché à sa vieille nourrice Arina Rodionovna, curieux de la science des présages, aimant les veillées d'hiver autour du samovar, les randonnées en traîneau, les chœurs en plein air, la danse sur l'herbe ; c'est lui qui a rencontré le groupe des deux femmes avec le moujik qui porte sous le bras un petit cercueil d'enfant et hèle le pope paresseux. C'est ce Pouchkine qui trouvera plus tard son biographe en la personne d'un grand paysan, Pavel Elisêvitch Chtchégolev. Il a du conte populaire un sens infailible, et il sait le redire avec le ton rustique des bonnes femmes et parfois des pointes de citadin. Une chronique de village lui a fourni le sujet le plus russe et peut-être le plus beau sujet qu'un écrivain russe ait jamais traité : les *Ames mortes*, qu'il abandonnera à Gogol.

Ce poète est, au moins en poésie, l'amant de tout un peuple, de la jeune fille de Pskov, blanche et rose comme une goutte de sang dans du lait, à la Tzigane noirâtre, à la chanteuse de Géorgie, à la Kalmouque jaune qui « prit son cœur à un relai de chevaux ». Le premier, il a ouvert aux Russes l'espace et les horizons infiniment variés vers lesquels s'élancera la troïka de Gogol.

Le premier aussi, il leur a donné le sentiment de leur histoire. Patriote, ou plutôt citoyen avant la lettre dans un empire de sujets, l'arrière-petit-fils du nègre Hannibal a créé, en traits vigoureux, parfois avec une force shakespearienne, la légende plus vraie que l'histoire dont vivront des générations : Oleg, le moine Pimen de la Chronique, Boris Godounov, le Pierre de *Poltava* et du *Cavalier de bronze*, ce révolutionnaire couronné, et cet autre révolutionnaire sans couronne qu'une foule en révolte a suivi dans sa prodigieuse et prophétique aventure, Emélian Pougatchev. On a parfois reproché à Pouchkine, non sans raison, d'avoir jeté comme un défi le nombre des baïonnettes russes à son ami de jeunesse, le grand pèlerin polonais Adam Mickiewicz ; il n'était pourtant « ni courtisan, ni gouvernemental », mais il avait une notion ferme de l'Etat, et la force de l'Etat lui plaisait comme la force même du peuple. Il a, le premier, en vers d'airain, senti et fait sentir aux siens cette double force.

Mais l'accord entre Pouchkine et son pays n'a pu être aussi profond que parce que le poète a su l'exprimer sous une forme définitive. A cette œuvre de bonne foi il fallait une langue de bonne foi, et, guidé par son instinct de la vie, le poète s'est créé à lui-même son instrument. Il a refondu le russe littéraire. C'est par lui que cette langue s'est vivifiée en s'ouvrant largement au parler populaire et en se libérant de son excédent de slavon, sans pourtant renoncer à la double résonance russo-slavonne chère à

Lomososov ; c'est de lui que l'ont reçue Gogol, Tourguénev, Dostoïevski, Tolstoï. Chacun, sans doute, la maniera sa manière, et la manière de Tchékhouv ou de Cholokhov n'est pas celle de Tourguénev. Mais chez aucun écrivain cette langue n'aura la perfection miraculeuse que Pouchkine lui a conférée : directe, rapide, pleine, réelle comme la substance même de son œuvre, claire et ferme comme sa pensée. La marque du XVIII^e siècle est là, et n'est-ce pas aussi celle de notre pays ?

Je ne puis relire l'œuvre de Pouchkine sans songer à ce parc merveilleux d'Aloupka, en Crimée, que la fantaisie d'un jardinier impérial a dressé au-dessus de la mer, avec ses coins ordonnés à la française, mais où la nature a gardé toute sa vigueur et toute son abondance. Qu'importe d'ailleurs cette impression d'un lecteur français ? Notre hommage à Pouchkine ne sera qu'un hommage lointain, si proche de nous que soit ce poète russe, le plus grand témoin, et le garant, d'une communauté de vie intellectuelle qui nous est précieuse, entre son pays et le nôtre, cet Européen que l'Europe revendique, suivant le vœu de Vogüé, comme un de ses meilleurs fils.

Que cet hommage français se perde dans l'hommage immense qu'un grand peuple, que tous les peuples de l'Union vont rendre à Pouchkine dans quelques jours ! Et, quant à nous, pour comprendre ce qu'est son œuvre aux yeux de plusieurs millions d'hommes, pour savoir la valeur humaine de cet « héritage littéraire », comme on dit là-bas, écoutons simplement les impressions de l'ouvrier apprenti Maxime Gorki à sa première lecture de Pouchkine : « J'ai tout lu d'une seule haleine, possédé d'un sentiment d'ardeur pareil à celui qu'on ressent quand on se trouve dans un site d'une beauté incomparable : on s'efforce de le parcourir d'une seule traite. Lorsque, après avoir longtemps marché sur les touffes de mousse d'un bois marécageux, l'on voit soudain s'ouvrir devant soi une clairière sèche tout émaillée de fleurs et inondée de soleil, on reste un instant à la regarder, enchanté, puis on la parcourt avec bonheur, et chaque contact du pied avec l'herbe soyeuse d'une terre fertile cause une joie douce... Les vers sonores se gravaient dans ma mémoire avec une facilité étonnante en parant d'un air de fête tout ce dont ils parlaient. Cela me rendait heureux, faisait ma vie légère et agréable. Et les vers résonnaient comme l'annonce d'une vie nouvelle ».

Les idées morales, sociales et politiques de Platon

par Pierre LACHËZE-REY,
Professeur à l'Université de Lyon.

III

Rôle et vérité de la Justice (suite).

Socrate avait, comme nous l'avons vu, objecté à Kalliklès que, d'après ses propres principes, il devait reconnaître les droits de la multitude puisque celle-ci est généralement la plus forte. Comme il ne possède aucun moyen qui lui permette d'établir une distinction satisfaisante entre les différentes forces, il doit accorder une égale légitimité à toutes les conceptions de la justice qui en émanent. Par conséquent, *le plus fort étant, selon les cas, une personnalité individuelle, une aristocratie ou une majorité populaire, la justice devra être indifféremment admise comme étant l'expression de la volonté dominante d'une personnalité, d'une classe ou d'une majorité.* C'est là précisément ce que soutient Thrasymaque dans la *République*, et, sous sa forme un peu fruste et un peu rudimentaire, on peut considérer que sa thèse est le thème général sur lequel viennent broder certaines des théories les plus modernes et les plus savantes sur la nature du droit, c'est-à-dire celles qui voient dans les conceptions morales et dans les institutions juridiques, en tant qu'elles prétendent obliger moralement, de simples épiphénomènes, de simples traductions et manifestations des forces économiques ou sociales qui s'affirment actuellement dans la cité. Qu'il s'agisse du matérialisme historique de Karl Marx pour lequel il y a un droit bourgeois ou un droit prolétarien selon la prédominance d'une classe ou de l'autre, qu'il s'agisse de la théorie de Duguit qui considère l'Etat comme n'étant qu'un fait de plus grande force, le droit, dans ce qu'il prétend avoir de moral, c'est-à-dire en somme ce que nous appelons la justice, n'est que le résultat de l'effort par lequel un privilège actuel ou futur tend à se consolider ou à s'affirmer et à se légitimer en se transformant en valeur morale ; ce n'est pas autre chose que l'aiguille d'un

baromètre qui enregistre la pression des forces économiques, politiques ou sociales.

La théorie de Thrasymaque est évidemment moins savante que celle de nos philosophes, sociologues ou juristes modernes ; elle correspond à des situations beaucoup moins complexes ; elle s'applique à des organisations étatiques beaucoup plus limitées, mais elle en contient cependant tout l'essentiel.

Le juste, déclare-t-il, n'est autre chose que l'intérêt du plus fort. En effet, parmi les États, les uns sont tyranniques, d'autres démocratiques, les autres enfin aristocratiques... Dans chaque État, celui qui est le plus fort, c'est celui qui gouverne..., et chaque gouvernement fait les lois dans son intérêt ; le gouvernement démocratique fait des lois démocratiques, le gouvernement tyrannique fait des lois tyranniques et les autres agissent de même. Puis, ces lois faites, ils déclarent que le juste consiste pour les gouvernés dans ce qui est l'intérêt des gouvernants et ils punissent ceux qui vont à l'encontre de ce dernier sous prétexte qu'ils violent les lois et la justice. Voilà, mon cher Socrate, ce que j'affirme : dans toutes les cités le juste est toujours identique ; c'est l'intérêt du gouvernement établi. Or c'est bien ce gouvernement qui a la force ; d'où il suit que, pour tout homme qui raisonne exactement, le juste est partout la même chose, c'est-à-dire l'intérêt du plus fort (1).

Et, naturellement, il résulte de cette situation que la justice, loin d'être ce qui est avantageux en soi, ce qui est objectivement avantageux, ce qui l'est au bien public, au fonctionnement régulier de l'État, aux gouvernés comme aux gouvernants, ne l'est en fait qu'au plus fort, à celui qui commande, tandis qu'elle est nuisible au plus faible, qui sert et qui obéit ; elle est, si l'on peut dire, la qualité des faibles qui ont la simplicité de se plier aux ordres des forts et de travailler dans l'intérêt de ces derniers pour faire leur bonheur sans penser au leur ; elle est encore une idée inventée à l'usage des simples par les forts qui veulent assurer leur domination (2).

L'offensive de Socrate contre une pareille théorie va consister à introduire entre la réalité et l'illusion une de ces distinctions dont la mise en lumière est, comme nous l'avons montré plus haut, un des objets essentiels de la philosophie platonicienne.

Thrasymaque a dit que la justice était une règle instituée par le gouvernant en vue de son propre intérêt. Mais de quel intérêt s'agit-il ? De ce que le gouvernant considère comme tel ou de ce qui l'est réellement ? Car on ne saurait évidemment contester que les gouvernants effectifs ne puissent se tromper, et personne ne songera à leur conférer l'infailibilité. *Il faudra donc, semble-t-il, distinguer deux justices : l'une qui consistera à obéir aux lois du gouvernant, même quand il se trompe, et celle justice*

(1) *République*, I, I, 338 c et sq.

(2) *Ibid.*, 343 c.

ne sera que justice apparente ; l'autre qui consistera au contraire à désobéir à ces lois quand, instituées par un gouvernant qui commet une erreur sur sa propre utilité, elles sont en réalité nuisibles à ce dernier. Sommé de préciser sur ce point sa pensée, Thrasymaque déclare qu'il n'a pas eu en vue, quand il a défini la justice comme ce qui est avantageux au plus fort et au gouvernant, un avantageux illusoire, mais un avantageux effectif, un avantageux réel, ce qu'on pourrait appeler un avantageux en soi. Nous voilà donc placés sur un terrain objectif. Etant donné un gouvernant, il existe pour ce gouvernant un utile véritable que l'on pourrait scientifiquement formuler ; le gouvernant actuel peut bien se tromper à son sujet dans la pratique, mais, alors et dans cette mesure, il cesse d'être réellement gouvernant et s'écarte, pour ainsi dire, de sa propre notion.

Appelles-tu médecin, Socrate, celui qui se trompe à l'égard des malades, et cela en tant que précisément il se trompe ? Appelles-tu calculateur celui qui se trompe dans son calcul au moment même où il se trompe et sous le rapport de cette erreur ? A mon avis, si nous disons que le médecin s'est trompé, que le calculateur, que le grammairien s'est trompé, ce n'est là qu'une manière de parler ; mais, en réalité, selon moi, aucun d'eux ne se trompe jamais dans la mesure où il est effectivement ce qui correspond au nom que nous lui donnons. Et ainsi, pour parler d'une manière exacte, puisque toi aussi tu te piques d'exactitude, aucun artiste ne se trompe, car celui qui se trompe ne le fait que dans la mesure où sa science l'abandonne, et en cela il n'est point artiste. Donc aucun artiste, qu'il s'agisse d'un savant ou d'un chef, ne se trompe quand il est savant ou chef, quoique tout le monde dise que le médecin s'est trompé, que le chef s'est trompé. C'est de cette manière que tu dois comprendre la réponse que je t'ai faite tout à l'heure. Mais ce qui est rigoureusement exact, c'est que le chef, en tant qu'il est chef, ne se trompe pas, que, en tant qu'il ne se trompe pas, il érige en loi ce qu'il y a de meilleur pour lui, et qu'enfin c'est là ce que doit faire celui qui est soumis à son pouvoir. Ainsi, comme je le déclarais au début et comme je le répète maintenant, la justice consiste à faire ce qui est l'intérêt du plus fort (1).

Autrement dit, un des caractères, sinon le caractère essentiel de la fonction du gouvernant est, d'après Thrasymaque, de légiférer à son profit et d'appeler cette loi justice, comme la fonction du médecin est de guérir le malade. S'il ne remplit pas cette fonction, il cesse d'être gouvernant comme le médecin qui se trompe cesse d'être médecin. N'étant plus conformes à la notion qui définit l'art dont ils se réclament, gouvernant et médecin n'en méritent plus le nom et ne se comportent plus que comme de vulgaires ignorants.

On voit que, sous l'influence des critiques de Socrate, Thrasymaque se met à platoniser. Mais il s'est avancé sur un terrain

(1) *République*, l. I, 340 d et sq.

dangereux puisqu'il a introduit en somme *l'idée de la fonction du gouvernant en soi*, fonction qui consiste, d'après lui, à légiférer en vue de son propre intérêt ; il ne peut donc se refuser à l'épreuve précise de cette notion, d'autant plus qu'il a commis encore l'imprudence d'assimiler dans son argumentation le gouvernement à un art. Or, dit Socrate, *aucun artiste ne cherche, en tant qu'artiste, sa propre utilité* : le médecin ne cherche que l'intérêt du corps, le pilote celui du navire, le bouvier lui-même celui du troupeau. D'une manière générale, il existe comme une réciprocité entre l'art et sa propre production ; *l'art trouve son achèvement, sa réalisation dans son œuvre, qui est toujours une œuvre positive* ; il a sa fin dans cette œuvre et dans elle seulement, ainsi que dans la perfection qu'elle comporte. L'artiste pourra sans doute recevoir une rémunération, et même il sera nécessaire qu'il en reçoive une à cause précisément du caractère intrinsèquement désintéressé de son action qui, par elle-même, ne peut rien lui rapporter, n'étant pas orientée vers lui ; mais ce n'est pas son art qui produit cette rémunération, et il la touche, non point en tant qu'artiste, mais en tant que mercenaire. Ne la toucherait-il pas que rien d'essentiel ne serait retranché en droit à son action qui resterait productrice d'une de ces réalités définies, harmonieuses et suffisantes dont nous devons, comme nous l'avons vu, chercher l'inspiration première dans l'Idée du Bien. Il n'en est pas autrement pour l'art du gouvernant : celui-ci est tout entier orienté par nature vers la constitution organique de l'État, et, dans cette mesure, il est nécessairement, comme tout art, désintéressé. Aussi est-il attribué au gouvernant un avantage extérieur à la production réalisée par son art, soit de l'argent, soit des honneurs, soit tout simplement l'utilité que l'on trouve, quand on est sage, à ne pas être gouverné par des insensés. Exprimant encore plus nettement dans le IV^e livre des *Lois* les thèses présentées ici dans le I^{er} livre de la *République*, Platon dira qu'il n'y a de lois véritables que celles « qui ont été instituées en vue du bien universel de l'État tout entier. Quant à celles qui n'ont pour fin que l'avantage de quelques-uns », on doit les appeler « lois partisans et non lois de la cité et les règles de droit qu'elles formulent sont formulées en vain » (1).

Pour Kalliklès, la justice était l'expression de la volonté des faibles coalisés contre les forts, — pour Thrasymaque, une invention des forts pour consolider leur gouvernement contre les fai-

(1) *Lois*, l. IV, 715 b.

bles ; — pour ceux dont Glaucon se fait l'interprète sans adopter leurs idées, elle est, comme nous l'avons dit, le produit d'une convention aboutissant à un compromis et à un pisaller.

L'opinion générale, déclare-t-il en prenant la parole dans la *République* après Thrasymaque, estime que

commettre l'injustice est un bien et la subir est un mal, mais que le mal de la subir l'emporte sur le bien de la commettre. Aussi, lorsque les hommes, commettant ou subissant mutuellement l'injustice, goûtent de ce bien et de ce mal, il semble à ceux qui ne peuvent à la fois éviter l'un et obtenir l'autre qu'il est *avantageux de s'engager réciproquement à ne commettre ni à subir l'injustice.* De là est née la coutume de faire des lois, d'établir des conventions et d'appeler les prescriptions de la loi *légalité et justice.* Telle est l'origine et l'essence de la justice. Elle tient le milieu entre ce qu'il y a de meilleur, c'est-à-dire subir l'injustice sans en tirer vengeance ; et, se trouvant ainsi placée entre ces deux extrêmes, elle n'est pas aimée comme un bien mais simplement respectée à cause de l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice. Car celui qui pourrait commettre cette dernière et qui serait véritablement homme se garderait de convenir avec personne de ne pas la commettre et de ne pas la subir ; ce serait folie en effet de sa part... Pour nous rendre compte le mieux possible que ceux-là mêmes qui pratiquent la justice ne la pratiquent que malgré eux et parce qu'ils sont impuissants à commettre l'injustice, faisons en pensée la supposition suivante : prenons le juste et l'injuste, donnons à chacun d'eux la liberté de faire ce qu'il voudra et suivons-les ensuite pour voir où la passion les conduira l'un et l'autre. Nous surprendrons alors le juste s'engageant dans le même sentier que l'injuste, poussé par ce désir de domination dont toute nature poursuit la satisfaction comme un bien mais que la loi ramène par la force au respect de l'égalité. Quant à cette liberté dont je parle, elle serait aussi complète que possible si elle égalait le pouvoir que l'on dit avoir appartenu à Gygès, l'aïeul du Lydien... (1).

Gygès était un berger au service du roi qui régnait alors en Lydie. Or on connaît son histoire. Il trouva, d'après la légende, un anneau merveilleux qui avait la propriété de le rendre invisible quand il tournait le chaton vers l'intérieur. Dès lors, il profita de cette invisibilité pour commettre les plus grands crimes et, finalement, pour s'emparer du trône.

Eh bien ! S'il y avait deux anneaux de cette espèce et si le juste passait l'un à son doigt tandis que l'injuste y passerait l'autre, on ne trouverait, semble-t-il, aucun homme d'un caractère assez bien trempé pour rester fidèle à la justice et pour avoir le courage de s'abstenir d'attenter au bien d'autrui, alors qu'il pourrait emporter impunément du marché ce qu'il voudrait, pénétrer dans les maisons et s'unir à qui il voudrait, mettre à mort ou délivrer qui il voudrait, et, en tout le reste, agir au milieu des hommes à la manière d'un dieu. En se conduisant ainsi, il ne se distinguerait en rien de l'autre dans ses démarches, mais tous deux tendraient au même but. Et certes on pourrait dire qu'il y a là une grande preuve que *personne n'est juste volontairement mais qu'on l'est seulement par contrainte* sans considérer la justice comme étant un bien pour soi, puisque chacun commet l'in-

(1) *République*, l. II, 358 e et sq.

justice aussitôt qu'il croit pouvoir le faire. Tout homme, en effet, pense que, pour lui pris en particulier, l'injustice est plus avantageuse que la justice, et son opinion est vraie, affirmera celui qui argumentera comme je viens de le faire. Car, si quelqu'un jouissant d'un pareil pouvoir ne consentait jamais à commettre l'injustice ni à attenter au bien d'autrui, il serait regardé par les gens intelligents comme le plus pitoyable et le plus sot des hommes ; ils n'en feraient d'ailleurs pas moins son éloge en public, se trompant les uns les autres, dans la crainte de subir une injustice ... (1).

L'histoire de l'anneau de Gygès ne montre pas seulement, comme on le voit, le caractère conventionnel de l'origine de la justice ; elle montre aussi les conséquences qui résultent nécessairement du fait qu'elle a une telle origine. *L'obéissance à la justice sera toujours précaire* ; elle cessera aussitôt que ne pèsera plus sur l'individu la crainte du châtement et de la représaille, aussitôt qu'il ne croira plus pouvoir en retirer un intérêt. Si l'on distingue, comme le veut Glaucon, trois sortes de biens : ceux qui sont recherchés pour eux-mêmes, tels que la joie et les plaisirs, ceux qui le sont pour eux-mêmes et pour leurs conséquences, tels que le bon sens, la vue et la santé, ceux enfin qui ne le sont point pour eux-mêmes, mais uniquement pour leurs conséquences, tels que le travail et les remèdes prescrits par les médecins, il faudra ranger la justice dans la dernière catégorie puisqu'on ne l'accepte que contraint et forcé par les circonstances (2). Aussi, poursuivant le développement logique des principes posés, Glaucon fait observer que, dans les relations sociales, ce qui importera, ce n'est point la justice, mais seulement son apparence. *Il ne s'agira pas d'être juste, mais de le paraître*, et l'on saura ainsi utiliser la justice des autres en vue de son intérêt particulier. Ce ne sera plus la justice qui sera un art, mais l'injustice, et l'injuste par excellence, le plus grand des injustes, devra être en même temps le plus habile des techniciens (3).

Comment pourrait-on aboutir à des conclusions différentes, une fois posé que la justice est simplement dans son origine une affaire de transaction ? Quel principe pourrait bien amener à lui obéir en dehors d'une contrainte permanente qui ramène à son obéissance les volontés toujours prêtes à échapper à ses lois ? Dans la théorie de Hobbes, héritière directe des thèses exposées ici et qui n'en diffère que par l'appareil scientifique sur lequel elle repose, la situation se présente exactement sous le même aspect. Pour Hobbes, comme pour ceux dont Glaucon traduit la doctrine,

(1) *République*, l. II, 360 b et sq.

(2) *Ibid.*, 357 b et sq.

(3) *Ibid.*, 360 e et sq.

l'instabilité de la possession des biens, et, en particulier de la vie, à l'état de nature où l'homme est un loup pour l'homme, provoque l'apparition d'une volonté de paix, de consolidation et de sécurité, la volonté précisément d'une transaction où on renoncera à commettre l'injustice pour ne pas la subir ; et cette volonté s'incarne dans une institution qui est celle du pouvoir de l'Etat. Mais, comme le remarque avec juste raison M. Vialatoux dans l'excellent ouvrage qu'il vient de consacrer à l'auteur du *De Cive* et de *Leviathan*, la Cité n'a pas été constituée une fois pour toutes :

elle est une véritable création continuée de l'homme. Elle rentre au néant dès que et dans la mesure où elle cesse d'être refondée par le pacte créateur de paix. Le pacte n'est pas un fait passé, qui aurait été et ne serait plus, mais dont subsisterait l'effet ; c'est un fait présent, un fait de tous les instants, et qui existe, à titre de cause, là où existe, comme effet, la paix entre les hommes (1).

Que le respect de la justice se confonde pour beaucoup avec la contrainte sociale sous une forme ou sous une autre, nul ne saurait évidemment le contester ; mais la caractéristique de ces thèses, c'est qu'elles ne prétendent pas simplement décrire un mode de comportement humain ; elles entendent fournir une explication exhaustive et entièrement satisfaisante de la notion même de justice ; elles ne placent pas, comme Platon, le principe moteur de son invention dans l'Idée du Bien, qui agirait d'une manière autonome par l'intermédiaire de la raison humaine en vue de la constitution de la cité comme ensemble harmonieux et qui fonderait celle-ci dans la vérité de son essence ; elles la situent, au contraire, et d'une façon exclusive, dans l'impulsion des désirs et des passions cherchant à s'assurer le maximum de satisfaction, et, si elles font intervenir la raison, dont on ne sait pas d'ailleurs comment elles peuvent expliquer en nous l'action et la présence, ce n'est point pour lui faire construire un ordre rationnel, c'est pour lui faire jouer seulement, selon l'expression de Kant, le rôle d'un intendant. Mais cet ordre rationnel de fonctions, d'organismes et d'organes, nous avons vu que précisément nous étions capables de le concevoir et d'en édifier la structure dans la perspective de l'Idée du Bien. Nous sommes ainsi en mesure de distinguer *une justice qui ne serait dans son esprit qu'une technique utilitaire*, que le produit d'un calcul fait par chacun au profit de son intérêt individuel, et, par conséquent, qui serait susceptible d'être abandonnée quand cet intérêt ne la réclame plus ou lui est

(1) *La Cité de Hobbes*, p. 150.

contraire, — et une justice, facteur nécessaire de la création et de la conservation d'une cité envisagée comme un système ayant, dans son essence et dans sa fonction, une vérité éternelle.

Comme nous l'avons indiqué, la quatrième thèse relative à la justice consiste à déclarer que celle notion est tout à fait dépourvue de valeur objective, qu'elle ne correspond à rien en dehors des esprits individuels ou des opinions collectives des groupements humains, qu'elle est donc un simple événement constamment variable de la conscience individuelle et de la conscience commune. Chacun peut penser ici ce qu'il veut, et ce qu'il pense épuise à chaque instant toute la réalité : « Dans les matières concernant la vie civique », nous déclare le *Théétète*, Protagoras prétendra que

ce qui est noble ou honteux, juste ou injuste, saint ou impie, est bien en réalité pour chaque cité ce que chacune d'elles l'a jugé en l'établissant comme règle pour elle, et que, dans ce domaine, un individu n'est pas plus compétent qu'un autre individu ni une cité plus qu'une autre cité...

Sans doute reconnaîtra-t-il que,

dans le discernement des lois qui seront avantageuses ou nuisibles à l'Etat, l'opinion d'un conseiller n'aura pas même valeur de vérité que celle d'un autre ni l'opinion d'une cité que celle d'une autre cité ; il n'oserait pas en effet affirmer que les lois qu'institue un Etat dans l'idée qu'elles lui seront utiles le seront infailliblement. Mais, dans les matières dont je parle, justice et injustice, sainteté et impiété, il n'hésite pas à soutenir que rien de tout cela n'a par nature une essence qui lui soit propre et que ce qui semble vrai au groupe y devient la vérité au moment où il le lui semble et pendant le temps où il le lui semble. Ceux qui ne professent pas entièrement les opinions de Protagoras philosophent ici à peu près de la même manière... (1).

Ces philosophes qui sont ainsi rapprochés de Protagoras, nous les retrouvons dans le X^e livre des *Lois*. L'Athénien qui est ici le porte-parole de Platon expose leur doctrine à peu près dans ces termes : ils disent que le feu, l'eau, la terre et l'air sont des produits de la nature et du hasard ; ils expliquent de même la formation du soleil, de la lune et des astres à partir de ces premiers éléments qui sont entièrement inanimés ; c'est encore à la nature et au hasard qu'ils attribuent la genèse de tous les autres êtres, des animaux et des plantes, ainsi que la distribution des saisons ; ni intelligence, ni divinité, ni art ne sont ici intervenus. *L'art n'est apparu que plus tard, réalité mortelle issue d'autres réalités mortelles*, et c'est plus tard aussi qu'il a donné naissance à des produits qui ne sont que jeux d'enfant, images presque complètement dépour-

(1) *Théétète*, 172 a et sq.

vues de vérité et n'ayant de rapport qu'avec elles-mêmes : telles sont les œuvres de la peinture, de la musique et des autres arts qui leur servent d'auxiliaires. Seuls engendrent des œuvres plus solides les arts qui ont associé leur capacité productrice à celle de la nature, comme la médecine, l'agriculture et la gymnastique. Quant à la politique, elle n'a pas grand-chose de commun avec la nature et elle relève surtout de l'art ; il en est ainsi, par exemple, de l'institution des lois ; aussi n'y a-t-il rien de vrai dans cette institution. Les dieux, disent-ils encore, sont également un produit de l'art et non de la nature ; ils doivent leur origine à certaines lois et ils diffèrent d'un pays à l'autre suivant des conventions que chaque législateur n'a faites qu'avec lui-même. Ce ne sont pas les mêmes choses qui sont belles selon la nature et belles selon la loi, et enfin, il n'existe point de choses justes par nature mais les hommes ne cessent pas d'être en désaccord et de modifier leurs prescriptions à ce sujet ; ces prescriptions, chaque fois qu'elles sont ainsi modifiées, font autorité dans ce qu'elles sont et au moment où elles le sont, parce que leur origine est dans la loi et dans l'art, mais nullement dans une force naturelle (1).

La théorie précédente pourrait, à la rigueur, ne pas être considérée comme une théorie distincte des trois premières et être envisagée comme le thème fondamental dont elles ne sont que des variations. Mais son exposé contient quelques précisions importantes sur les présupposés métaphysiques que toutes impliquent et sur la conception de l'Univers à laquelle elles viennent s'intégrer. Cette conception est un mécanisme matérialiste où toute structure constitue un événement passager, une résultante éphémère et accidentelle qui apparaît aujourd'hui et disparaîtra demain sans avoir plus de réalité qu'une vague fugitive qui surgit pour s'évanouir presque aussitôt à la surface de l'Océan. L'homme lui-même n'est pas autre chose, avec ses idées morales, que la succession de quelques-uns de ces événements. *Les conceptions qu'il faut se faire de la pensée dans l'homme et de la pensée dans l'Univers sont ici solidaires : si elle est seconde dans l'Univers, la pensée ne peut devenir première dans l'homme et acquérir en lui, par un miracle inadmissible, une initiative, une autonomie, capable de fonder une vérité.* En nous installant dans l'Idée du Bien, nous ne pouvions donc, en aucune manière, rester uniquement à l'intérieur de l'homme et trouver sans sortir de lui une pensée constructive et génératrice qui s'affirmerait avec sécurité et légitimité contre

(1) *Lois*, l. X, 889^a et sq.

le mécanisme pour s'y opposer ou le discipliner en tirant de ses propres ressources de quoi justifier la réalité de l'ordre en tant qu'ordre dans l'âme et dans la cité. C'est en vain, nous semble-t-il, que M. Brunschvicg a prétendu créer ainsi de nos jours un empire dans un empire et déclarer que l'esprit ne répond que pour l'esprit, et non pour la matière et pour la vie qui sont au-dessous de lui. Pour que l'esprit puisse répondre pour lui-même et pour ses œuvres, il faut qu'il puisse aussi répondre pour la nature en tant que cette nature est une nature ordonnée. Il ne peut pas être dans son domaine puissance organisante alors qu'il aurait abandonné à la matière dans le domaine cosmique le principe de l'organisation. L'Idée du Bien agit dans l'âme de l'homme en tant que cette âme effectue des constructions positives et réalise en elle-même son propre idéal, mais elle doit aussi agir dans l'Univers où elle doit apparaître comme l'origine de toute structure, ainsi que nous l'avions, d'ailleurs, dès le début, indiqué. Si, dans le platonisme elle n'arrive pas à dominer la matière chaotique qui lui reste coéternelle, et si Platon ne s'élève pas jusqu'à la notion de création intégrale, du moins relègue-t-elle cette matière au rang de simple matière, incapable d'engendrer un ordre, et joue-t-elle, au contraire, elle-même le rôle de principe relativement à la transformation de la matière en monde organisé. *Ordre naturel, ordre social, ordre moral viennent converger, chez Platon, dans l'Idée du Bien comme dans leur origine commune et en reçoivent aussi leur commune vérité.*

Pour démontrer le primat de l'intelligence dans la constitution de toute synthèse particulière et du monde pris dans son ensemble comme synthèse suprême, Platon ne s'en tient pas à un effort direct de communion avec la puissance divine réalisatrice, mais il passe à l'offensive contre ses adversaires matérialistes. Cette offensive est d'ailleurs d'autant plus nécessaire que la communion avec l'action divine, la possession de l'Idée organisatrice, la vision précise de son dynamisme opérant, peuvent souvent être considérées comme frappées d'une certaine suspicion. Nous ne sommes pas en Dieu, mais en nous, et *si, en nous, il nous est possible de saisir d'une manière immédiate l'action efficace de l'Idée, nous ne pouvons avoir la prétention d'en faire autant quand il s'agit de Dieu.* Les constructions du *Timée* le prouvent d'une façon suffisante. Le découpage de la matière en triangles divers et la combinaison de ces triangles en solides géométriques auxquels se livre le Dieu artiste nous semblent aujourd'hui bien fantaisistes et Platon ne se faisait vraisemblablement aucune illusion sur leur caractère hypothétique. Ce qui reste du *Timée*, c'est essentiellement

l'intention directrice, l'affirmation générale que seule l'Idée prise comme fondement peut rendre compte de la structure ; l'effort pour découvrir exactement cette Idée reste précaire dans le domaine de l'Univers et ne se montre réellement efficace que dans celui de l'âme et de la cité. *Mais les hypothèses matérialistes ne peuvent tirer aucun avantage de cette précarité, car, dans ces hypothèses, ce n'est pas seulement le détail de l'explication qui apparaît comme déficient, c'est le mode d'explication lui-même, et il est dans la nature de ce mode d'explication de ne pouvoir rien expliquer.*

Platon insiste sur ce point à mainte reprise et sous des formes différentes ; mais c'est dans le *Phédon* que la lutte est menée par lui avec le plus de vigueur et de la manière la plus systématique. Visant les matérialistes à travers Anaxagore qui, sans doute, ne professait pas leur doctrine mais avait fait appel à des causes analogues aux leurs dans sa cosmogonie, il les accuse de mettre en jeu « des éthers, des eaux et beaucoup d'autres choses étranges », alors qu'ils devraient avoir recours au bien et au mal. Il déclare qu'ils raisonnent au sujet du monde comme quelqu'un raisonnerait au sujet de Socrate s'il prétendait expliquer la présence de ce dernier dans sa prison par la contexture de ses os et de ses muscles au lieu d'invoquer la décision des Athéniens et celle du prisonnier, toutes deux dictées par la conception qu'ils se sont faite du meilleur. Sans doute, Socrate ne pourrait-il pas faire ce qu'il fait s'il n'avait pas ces os et ces muscles qui sont l'instrument nécessaire de ses volontés, mais ce ne sont là que des instruments et non de véritables causes, et *il faut savoir discerner « la cause réelle et ce sans quoi la cause ne serait pas cause »*. C'est ainsi que l'un à recours à un tourbillon pour assurer la fixité de la terre tandis que l'autre lui donne l'air pour support comme à un vaste pétrin ; mais aucun ne se demande quelle est la puissance qui a introduit dans le monde la meilleure disposition possible ; ils ne songent pas que cette puissance possède une force divine ; tous pensent, avec leurs causes, pouvoir trouver un Atlas capable de soutenir l'Univers tandis qu'ils considèrent le Bien comme incapable de rien organiser ni de rien fonder (1).

Sans doute, le développement de la pensée humaine a-t-il conduit à une solution sensiblement différente de celle que proposait Platon. Nous avons compris, — et Descartes a insisté sur ce point d'une manière particulière, — que nous ne pouvions pénétrer, dans le domaine de la nature, le secret de l'action du Créa-

(1) *Phédon*, 98 c et sq.

teur et que, par conséquent, il était vain de nous demander pourquoi telles structures matérielles ou telle disposition de ces structures existent. D'autre part, sur le plan inférieur à la vie, les principes du mécanisme se sont montrés remarquablement efficaces et nous ont permis d'assurer notre domination sur le monde physico-chimique. Mais les principes platoniciens n'en restent pas moins vrais, car la science n'a plus la prétention d'atteindre une réalité absolue ; elle ne vise qu'à nous fournir les outils intellectuels destinés à nous permettre d'organiser nos sensations, de les prévoir, de les provoquer ou de les éviter. Et ces outils intellectuels, qui sont nos lois ou nos atomes, ne sont nullement des forces ayant une efficacité en dehors de nous. Ce ne sont pas nos formules qui déterminent l'apparition des phénomènes, ce n'est pas la loi de la gravitation qui fait marcher les astres, ce ne sont pas nos grains d'électricité qui sont producteurs de nos sensations. Par conséquent, *au delà de nos formules et au delà des objets que nous construisons, le champ reste ouvert — et il le reste nécessairement — pour un principe premier qui seul peut être envisagé comme agissant et que la métaphysique et la morale ont pour objet de déterminer.* Or la métaphysique et la morale sont ici d'accord et tendent à converger dans leurs conclusions, la morale venant en quelque sorte compléter ce que nous fournit la métaphysique. Car la métaphysique nous montre qu'on ne saurait concevoir une force inconsciente, que l'idée d'une telle force, quand on prétend la réaliser, est contradictoire et impensable, et qu'il en est ainsi à plus forte raison pour un groupe de forces qui seraient censées unir leur action pour engendrer un Univers. La morale ajoute simplement à ces conclusions que la garantie de la vérité de nos idées morales et de leur objectivité exige que le principe premier ne soit pas seulement Intelligence mais Valeur et qu'ainsi le Bien soit à l'origine de toute essence et de toute existence, comme le voulait Platon.

(A suivre.)

115

Le mouvement religieux dans la littérature du XVII^e siècle

par Anatole FEUGÈRE,

Professeur à l'Université de Toulouse.

VI

Les « Pensées » de Pascal (1).

En 1670 paraissait un petit volume intitulé *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort, dans ses papiers*. Les éditeurs de cet ouvrage sont le duc de Roannez, ami de Pascal, M^{me} Périer, sa sœur, Arnauld et Nicole.

On avait eu le souci bien naturel de classer ces papiers qui se présentaient dans le plus grand désordre ; c'était le seul moyen d'en permettre la lecture. Mais en vue de rendre plus accessibles ces notes, première ébauche du grand ouvrage qu'il méditait : *l'Apologie de la religion chrétienne*, on avait pris avec le texte des libertés qui nous choquent aujourd'hui et qui s'expliquent cependant, les unes par les circonstances, les autres par l'usage du temps.

Les circonstances exigeaient qu'on supprimât ou qu'on atténuât tous les passages qui se rapportent à la polémique janséniste, afin de mettre en lumière la parfaite orthodoxie du grand écrivain dont s'honorait Port-Royal. Mais M^{me} Périer et les siens entendaient qu'on publiât intégralement le texte. Les deux chefs du parti durent insister pour obtenir la suppression des passages nettement jansénistes, tels que les suivants :

(1) Outre les ouvrages précédemment indiqués, voir G. Michaut : *Les époques de la pensée de Pascal*, Fontemoing, 1897 ; F. Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, Delagrave, 1898, p. 157-166, et les *Etudes critiques*, t. I, III, IV, Hachette ; J. Chevalier, *Pascal*, Plon, 1923 ; L. Brunshwicg, *Le génie de Pascal*, Hachette, 1925 ; F. Strowski, *Les Pensées de Pascal*, Mellottée, 1930.

La dureté des jésuites surpasse celle des Juifs, puisqu'ils (les Juifs) ne refusaient de croire Jésus innocent que parce qu'ils doutaient si ses miracles étaient de Dieu. Au lieu que les jésuites, ne pouvant douter que les miracles de Port-Royal ne soient de Dieu, ils ne laissent pas de douter encore de l'innocence de cette maison (1).

Cette allusion au miracle de la Sainte Epine n'était qu'inopportune au moment de la Paix de l'Eglise, mais que dire de celui-ci :

Toutes les fois que les jésuites surprendront le pape, on rendra toute la chrétienté parjure. Le pape est très aisé à être surpris à cause de ses affaires et de la créance qu'il a aux jésuites, et les jésuites sont très capables de surprendre à cause de la calomnie (2).

Les jansénistes comprenaient aussi tout ce que leurs adversaires ne manqueraient pas de souligner pour en faire grief à Pascal. Dans sa sympathie pour les pyrrhoniens, qui savaient si bien confondre l'orgueil dogmatique, il s'écriait un jour : « Le pyrrhonisme est le vrai (3). » Prudemment Port-Royal retranche cette maxime téméraire.

A ces motifs d'ordre théologique ou philosophique, tout à fait plausibles, en 1670, s'ajoutent des motifs d'ordre littéraire, qui entraînent des omissions ou des altérations regrettables, à notre gré, mais conformes aux règles imposées par les bienséances. Quand un auteur laissait, en mourant, un ouvrage auquel il n'avait pu mettre la dernière main, les éditeurs étaient tenus de faire eux-mêmes les corrections que l'auteur n'aurait pas manqué de faire, en revoyant son manuscrit pour l'impression. Tel était cependant le prestige d'un Pascal, que ses amis ne retouchèrent le texte que d'une main tremblante et n'osèrent pas le défigurer autant qu'on l'aurait pu craindre. Ils se contentent ordinairement de supprimer les expressions qui leur semblent redondantes ou de mauvais goût. Pascal avait écrit :

Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, *quel monstre*, quel chaos, quel sujet de contradiction, *quel prodige* ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, *cloaque* d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers.

Dans la première phrase, ces logiciens condamnent les expressions « monstre » et « prodige », qui font double emploi et qu'ils

(1) Edition Brunshwicg (minor), 854, p. 726.

(2) *Ibid.*, 882, p. 735.

(3) *Ibid.*, 432, p. 527.

jugent triviales. Effarouchés par le « cloaque », ils vont chercher une expression moins vulgaire : « ouvrage », que Pascal avait remplacée comme trop banale. Pourquoi enfin ont-ils retranché « et d'erreurs » ? Sans doute par souci du balancement symétrique de l'antithèse : « dépositaire du vrai, amas d'incertitude ».

Ailleurs (1) l'homme qui a perdu son fils unique oublie son chagrin et ses tracas, car « il est tout occupé, disait Pascal, où passera ce sanglier que les chiens poursuivent... » Ce « sanglier » a fait peur aux solitaires de Port-Royal, ils lui ont substitué un « cerf » animal plus noble, et plus digne de divertir un homme de qualité.

On voit dans quelle mesure ces Messieurs ont amendé le texte des *Pensées*. Au XVIII^e siècle, Condorcet d'une part, en 1776 et en 1778, Bossuet d'autre part, en 1779, donnèrent des éditions toutes différentes de celle de Port-Royal. A Victor Cousin revient l'honneur d'avoir proclamé la nécessité d'une édition critique établie d'après le manuscrit autographe de Pascal. Prosper Faugère la procura en 1844. Depuis lors, parmi les nombreux éditeurs de Pascal, les uns ont prétendu reconstituer, par conjecture, le plan de l'ouvrage, et n'y ont pas réussi ; les autres se sont contentés de suivre la méthode de Port-Royal, en groupant les fragments épars, d'après leurs affinités naturelles. Le classement trop compliqué d'abord est allé se simplifiant. Les deux étapes les plus importantes, à ce point de vue, sont marquées par l'édition Havet en 1851 et enfin par l'édition Brunshwig en 1897. Les 36 articles de Port-Royal sont réduits à 26 par Havet et à 14 par Brunshwig.

Quant à la reproduction intégrale du manuscrit, dans le désordre où il se présente, elle était nécessaire aux chercheurs qui veulent approfondir la pensée de Pascal, mais à eux seuls. L'édition procurée par M. G. Michaut (1897) leur a rendu les plus grands services, en attendant la reproduction par phototypie du manuscrit, qui fut publiée chez Hachette, en 1905, par M. Brunshwig.

La dernière chose, dit Pascal, qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première (2).

S'il faut renoncer à connaître le plan que Pascal devait suivre et qu'il n'avait sans doute pas fixé dans tous ses détails, nous

(1) 139, p. 395.

(2) 19, p. 328.

savons en revanche quel but il se proposait, et quelle méthode il appliquait pour l'atteindre. Son but est de concourir à la conversion des incrédules, des libertins, comme on les nommait alors. Parmi ces incrédules, on doit distinguer les rationalistes ou « dogmatiques » qui opposent la raison à la foi, les sceptiques ou « pyrrhoniens » qui veulent rester dans le doute, à la façon de Montaigne, et ceux qui sont à l'égard de la religion dans un état de complète indifférence. J'ai dit que son but est de concourir à leur conversion, car Dieu seul peut les convertir par l'effet de sa grâce, par un don gratuit qu'il est maître d'accorder ou de refuser, mais qu'il n'accorde qu'à ceux qui, en faisant preuve de bonne volonté, préparent les voies à la grâce. Eveiller cette bonne volonté, c'est la tâche de l'apologiste. Il ne suffit pas de démontrer à la façon des géomètres, l'existence de Dieu. Ni les merveilles de la nature, ni les miracles, ni les preuves historiques de la religion n'ébranleront les incrédules, si l'on se place sur le terrain de la raison raisonnante :

Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais, une heure après, ils craignent de s'être trompés (1).

Une heure après, en effet, les arguments contraires reprennent leur force. La raison est ployable à tous sens, au gré de l'amour-propre qui a pris parti contre une religion qui lui impose des sacrifices pénibles et lui interdit de se faire le centre du monde. Est-ce donc que l'homme en combattant l'amour-propre, peut renoncer au bonheur ? Non : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception. » Mais ils se trompent en cherchant leur bonheur ici-bas, dans les joies de la terre, et ils ne veulent pas d'une religion qui les détrompe.

Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; vénérable, en donner le respect ; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie. Vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme, aimable parce qu'elle connaît le vrai bien (2).

Il faut démontrer aux hommes suffisants qu'ils ne se suffisent pas à eux-mêmes ; ils opposent les vérités démontrables par la raison à des mystères qui, la dépassant, leur paraissent inconce-

(1) 543, p. 570.

(2) 187, p. 4149.

vables, donc irrecevables. Or l'expérience prouve que les premiers principes sur lesquels s'appuient nos raisonnements sont, eux aussi, indémontrables, incompréhensibles. « Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme (1). » La divisibilité infinie d'une grandeur continue est vraie, quoique incompréhensible. Il faut l'admettre, ou bien dénier toute valeur aux mathématiques. La réalité du vide est inconcevable, mais c'est un fait. Or, « si les hommes savent quelque chose d'assuré, ce sont les faits » (2). Enfin l'homme lui-même, dont personne n'a jamais sérieusement contesté l'existence, ne laisse pas d'être incompréhensible. C'est l'homme qu'il importe surtout d'observer avec la même méthode de soumission au réel que le physicien applique à l'observation des phénomènes extérieurs. L'homme, suspendu entre les deux infinis, de grandeur et de petitesse, ne peut avoir que des connaissances toutes relatives et fragmentaires, alors qu'il prétend à la connaissance universelle. Il ne connaît le tout de rien et se vante cependant de pouvoir tout connaître.

Mais,

S'il se vante, je l'abaisse, s'il s'abaisse je le vante, et le contredis toujours jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible (3).

En évoquant l'homme perdu entre les deux infinis, Pascal maîtrise son superbe adversaire et déjà l'incline à se moins vanter de sa chétive raison.

Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même, et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles ; et je crois que, sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption (4).

Si encore nous pouvions être assurés de nos connaissances fragmentaires ! Mais les sens nous trompent souvent, trompés eux-mêmes par la raison, quand elle se met au service de nos passions, et aussi par l'imagination ; « cette partie décevante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours ».

Ne diriez-vous pas que ce magistrat, dont la vieillesse vénérable impose le

(1) 269, p. 456.

(2) Filleau de La Chaise, cité par J. Chevalier, *Pascal*, p. 197, note 5.

(3) 420, p. 516.

(4) 72, p. 350.

respect à tout un peuple, se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses dans leur nature, sans s'arrêter à ces vaines circonstances qui ne blessent que l'imagination des faibles ? Voyez-le entrer dans un sermon où il apporte un zèle tout dévot, renforçant la solidité de sa raison par l'ardeur de sa charité. Le voilà prêt à l'ouïr avec un respect exemplaire. Que le prédicateur vienne à paraître, que la nature lui ait donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît, quelques grandes vérités qu'il annonce, je parie la perte de la gravité de notre sénateur.

Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer (1).

La coutume est une autre source d'erreurs. Qui sait si les principes que l'on proclame naturels, innés, universels et nécessaires, ne sont pas l'effet de la coutume, donc variables et contingents comme elle ?

Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux ? Une différente coutume en donnera d'autres, principes naturels (2)... Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose (3).

Toutes ces causes d'erreur ne constituent pas un obstacle insurmontable, quand il s'agit des choses qui nous sont indifférentes, c'est-à-dire quand notre amour-propre n'est pas en jeu, et c'est ce qui assure la victoire aux géomètres et aux physiciens, bien qu'il leur soit trop souvent malaisé de vaincre les préjugés enracinés de longue date, comme Pascal lui-même en a fait l'expérience, en combattant le fameux axiome : *La nature a horreur du vide*. Mais tout cela n'est rien au prix de la résistance qu'oppose l'amour-propre aux règles de la morale, qui lui répugnent.

Le moi est haïssable... Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir (4).

Telle est la vérité essentielle que l'amour-propre ne veut pas admettre et dont il nous détourne ingénieusement :

Notre intérêt est... un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement (5).

(1) 82, p. 364.

(2) 92, p. 372.

(3) 233, p. 434.

(4) 455, p. 541.

(5) 82, p. 368.

Aussi la vie sociale ne serait pas supportable sans l'hypocrisie de la politesse mondaine :

Je mets en fait que si tous les hommes savaient ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas quatre amis dans le monde (1).

L'homme a conscience de sa misère, mais il ne veut pas se l'avouer. Aussi a-t-il inventé le divertissement, pour s'échapper à lui-même, pour éviter d'avoir à constater cette misère humiliante :

Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre (2)... Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser (3).

Le divertissement est le grand danger, contre lequel on ne saurait trop se mettre en garde, car il empêche les hommes de songer à faire leur salut, ce à quoi, ils seraient disposés, après être rentrés en eux-mêmes, après s'être ainsi estimés à leur juste prix :

La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort (4).

De même que la raison oppose aux mystères de la religion des préjugés qu'elle érige en principes universels et nécessaires, elle nie la justice divine au nom de la justice humaine, alors que la justice n'existe qu'en Dieu :

J'ai passé longtemps de ma vie en croyant qu'il y avait une justice, et en cela je ne me trompais pas, car il y en a selon que Dieu nous l'a voulu révéler. Mais je ne le prenais pas ainsi, et c'est en quoi je me trompais ; car je croyais que notre justice était essentiellement juste et que j'avais de quoi la connaître et en juger. Mais je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit, qu'enfin je suis entré en défiance de moi et puis des autres. J'ai vu tous les pays et hommes changeants (5).

En effet, ce qui est juste dans tel pays est injuste dans tel autre :

(1) 101, p. 379.

(2) 139, p. 190.

(3) 168, p. 406.

(4) 171, p. 407.

(5) 375, p. 500.

Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence ; un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent... Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà (1).

Si les hommes connaissaient la véritable justice, « ils n'auraient pas établi cette maxime... que chacun suive les mœurs de son pays. » Ce n'est là qu'un expédient imaginé pour éviter les disputes. Quant à la justice, elle se ramène à la coutume :

La coutume fait toute l'équité par cette seule raison qu'elle est reçue. Tel est le fondement mystique de son autorité (2).

La coutume devient juste, quand elle a pour elle la force :

La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique... Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute (3).

On tiendra donc pour juste d'honorer ceux qui sont forts, sans qu'ils aient même aucun mérite personnel. — Mais, dira-t-on, c'est révoltant — Non, réplique Pascal, c'est très bien fait :

Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur plutôt que par les qualités intérieures ! Qui passera de nous deux ? Qui cédera la place à l'autre ? Le moins habile ? Mais je suis aussi habile que lui ; il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un ; cela est visible, il n'y a qu'à compter ; c'est à moi à céder, et je suis un sot si je le conteste. Nous voilà en paix par ce moyen, qui est le plus grand de tous les biens (4).

Par là se justifie le préjugé de la naissance, fondement de la monarchie héréditaire :

L'on ne choisit pas pour gouverner un bateau celui qui est de meilleure maison. Cette loi serait ridicule et injuste ; mais parce qu'ils le sont et le seront toujours, elle devient raisonnable et juste, car qui choisira-t-on ? Le plus vertueux et le plus habile ? Nous voilà incontinent aux mains ; chacun prétend être ce plus vertueux et ce plus habile. Attachons donc cette qualité à quelque chose d'incontestable. C'est le fils aîné du roi ; cela est net ; il n'y a point de dispute. La raison ne peut mieux faire ; car la guerre civile est le plus grand des maux (5).

Il est juste d'obéir aux lois, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. Le peuple cependant leur obéit parce qu'il

(1) 294, p. 465.

(2) 294, p. 467.

(3) 298, p. 470.

(4) 319, p. 477.

(5) 320, p. 477.

les croit justes. Faut-il donc le détromper ? Gardons-nous-en bien : « Ce serait un jeu sûr pour tout perdre (1). » N'écoutons pas les faux sages, les demi-habiles, fiers d'avoir découvert que les coutumes les plus vénérables sont loin d'être justes. Ils remettent tout en question ; ils attaquent le droit de propriété, parce qu'à l'origine rien ne le distingue de l'usurpation ; ils dénoncent l'absurdité des préjugés politiques et sociaux qu'on respecte sous le nom de lois fondamentales. De ces critiques haineuses naissent les guerres civiles, qui sont le plus grand de tous les maux. Au contraire, les vrais habiles obéissent aux lois et honorent les grands comme le fait le peuple, mais non par le même motif que le peuple. Ils ne croient ni à la justice essentielle des diverses lois, ni à l'excellence des grands. Mais leur soumission s'explique par une « pensée de derrière la tête », qui est le respect de l'ordre établi, en tant que ce respect est commandé par Dieu.

Le peuple a des opinions très saines, que son ignorance n'a pas autant déformées que la science des demi-habiles. Les vrais sages

qui ont parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis, mais c'est une ignorance savante et qui se connaît. Ceux d'entre-deux, qui sont sortis de cette ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout (2).

Il est facile de reconnaître ici les idées socratiques exposées par Platon et vulgarisées en France par les *Essais* de Montaigne. Mais Pascal ne s'en tient pas à cette classification sommaire qui distingue trois groupes : les ignorants, les demi-habiles, les vrais habiles qui ont une ignorance clairvoyante. Cette distinction n'est fondée que sur les lumières naturelles. Pascal, lui, apprécie les âmes selon le degré de leurs lumières surnaturelles qui se superposent aux lumières naturelles. Et cette hiérarchie correspond à une espèce de dialectique qu'il nomme raison des effets et qui consiste en « un renversement continu du pour ou contre » (3).

Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles

(1) 294, p. 467.

(2) 327, p. 481.

(3) 328, p. 482.

parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière (1).

Ainsi, dit M. J. Chevalier,

le vrai ne se trouve qu'aux deux extrémités : chez les simples qui le suivent sans le comprendre, et chez les parfaits chrétiens, qui le suivent parce qu'ils ont compris pourquoi il ne faut pas vouloir comprendre (2).

Si l'homme est naturellement incapable et de vrai et de bien, il ne laisse pas d'aspirer au vrai et au bien. De là cette inquiétude qui fait sa misère et révèle sa grandeur, car sa grandeur ressort de sa misère même :

Il est donc misérable, puisqu'il l'est, mais il est bien grand, puisqu'il le connaît (3).

Une plante, un animal ne sont pas misérables parce qu'ils n'ont pas conscience de leur misère (néant) :

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, et non de l'espace ou de la durée que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale (4).

La raison est faite pour l'infini. Elle ne trouve ici-bas que le fini (5), qui ne peut la satisfaire

parce que le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire par Dieu même.

Ce besoin d'infini, qui marque la grandeur de l'homme, se fourvoie en se prenant à des objets qui ne méritent pas son attachement, mais ces égarements mêmes sont comme un hommage rendu par la créature déçue à sa grandeur perdue :

La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est

(1) 337, p. 485.

(2) J. Chevalier, *Pascal*, p. 241.

(3) 416, p. 514.

(4) 347, p. 488.

(5) Ceci paraît contredire les passages sur les deux infinis, mais il s'agissait là d'infinis quantitatifs. Ici nous sommes sur le plan qualitatif.

cela même qui est la plus grande marque de son excellence... Il estime si grande la raison de l'homme, que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content (1).

Le divertissement, dont on a signalé la vanité et le danger, atteste lui aussi notre grandeur. Nous tendons à sortir de nous, parce qu'un instinct sûr nous avertit que le bonheur n'est pas dans nous :

Nous sommes pleins de choses, qui nous jettent au dehors... Et ainsi, les philosophes ont beau dire : « Retirez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez « votre bien », on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots (2).

En effet, la sagesse naturelle, purement humaine, est incapable d'atteindre le souverain bien qu'elle prétend posséder. Ainsi, par le renversement du pour ou contre, le divertissement, l'ambition, et toutes les autres misères, relèvent l'homme dans la mesure même où elles l'ont abaissé :

Malgré la vue de toutes nos misères qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève (3).

De même que l'observation du monde extérieur nous a révélé la coexistence des deux infinis dont la vérité n'a d'égale que leur invraisemblance, de même la psychologie découvre en l'homme l'antinomie de deux natures contradictoires :

Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers (4).

La dialectique pascalienne, appuyée sur l'observation de la réalité, doit donc nous convaincre que « l'homme est un monstre incompréhensible ».

Les philosophes cependant essayent de le comprendre et prétendent déchiffrer cette énigme, mais pour résoudre plus sûrement le problème, ils commencent par le supprimer en éliminant un des deux termes antinomiques, qu'il s'agissait précisément de concilier. Les dogmatiques, obstinés à nier la misère, égalent

(1) 404, p. 510. Cf. 400 et 401.

(2) 464, p. 545.

(3) 411, p. 512.

(4) 434, p. 531.

l'homme à Dieu ; les autres, ce sont les pyrrhoniens, qui se moquent d'une si folle outrecuidance, ravalent l'homme au rang des bêtes ; et de ces affirmations contradictoires, il ne reste rien.

Après l'échec des philosophes, il faut examiner la solution religieuse du problème posé. La plupart des religions n'ont même pas vu le problème ; elles sont visiblement établies par la force et par la fourberie. Elles divinisent tour à tour toutes les faiblesses humaines, autorisent toutes les superstitions, fomentent les pires discordes (1). Alors, si nous en croyons Filleau de La Chaise, Pascal aurait mis en scène un homme de bonne volonté à la recherche de la vérité. Devant l'indignité et l'impuissance de toutes ces religions diverses, le chercheur perd courage, et

plutôt que d'en choisir aucune... il prendrait le parti de se donner lui-même la mort, pour sortir tout d'un coup d'un état si misérable, lorsque près de tomber dans le désespoir, il découvre un certain peuple, qui d'abord attire son attention par quantité de circonstances merveilleuses et uniques (2).

Ce peuple est le peuple juif, dont la doctrine, exposée dans la *Bible*, se donne comme directement révélée par Dieu.

Quelle religion nous enseignera donc à guérir l'orgueil et la concupiscence ? Quelle religion enfin nous enseignera notre bien, nos devoirs, les faiblesses qui nous en détournent, la cause de ces faiblesses, les remèdes qui les peuvent guérir, et le moyen d'obtenir ces remèdes ?

Toutes les autres religions ne l'ont pu. Voyons ce que fera la Sagesse de Dieu.

N'attendez pas, dit-elle, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés, et qui puis seule vous apprendre ce que vous êtes. Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formés. J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait ; je l'ai rempli de lumière et d'intelligence ; je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination ; et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui ; et, révoltant les créatures qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies : en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi, qu'à peine lui reste-t-il une lumière confuse de son auteur, tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées ! Les sens, indépendants de la raison, et souvent maîtres de la raison, l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominant sur lui, ou en le soumettant par leur force, ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus impérieuse (3).

Cette doctrine ne passe pas comme tant d'autres, à côté du

(1) Cf. 592-601.

(2) *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, nouvelle édition des *Pensées* (de Port-Royal), Paris, Desprez, 1720, in-12, p. 261.

(3) *Pensées*, éd. Brunschwig (minor), 430, p. 522-523.

problème, sans même le soupçonner, ou en le supprimant sous prétexte de le résoudre. Elle rend compte, en effet, de la dualité que nous avons observée dans la nature humaine. La misère s'explique par la chute originelle, la grandeur par ce qui reste en l'homme de sa nature primitive. Cette hypothèse n'est-elle pas séduisante ? Pour qu'elle soit légitime, il faut qu'elle n'implique pas des absurdités des choses vraiment impensables. Ce mystère de la chute originelle ne met-il pas en péril soit la toute-puissance, soit la justice, soit la bonté de Dieu ? Ne suppose-t-il pas beaucoup d'autres mystères non moins concevables ?

Certainement, répond Pascal, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes (1).

Précisément parce que ce mystère dépasse infiniment notre raison et heurte rudement notre conception humaine de la justice, il n'est pas raisonnable de supposer que l'explication tant cherchée, et jamais obtenue jusqu'ici, est une vue de l'esprit, une simple fiction. L'hypothèse est donc théoriquement légitime. Elle est, en outre, pratiquement bienfaisante. Elle apaise l'inquiétude de l'homme, elle donne un but et un sens à sa vie ; elle fonde en droit sa dignité, et de même qu'à l'intérieur de chaque conscience individuelle, elle fait succéder l'ordre au désordre, elle seule rétablit et maintient la concorde dans la société, parce que seule elle sait unir à l'observation de la stricte et froide justice, la pratique de l'active charité.

Il est donc à souhaiter que cette hypothèse soit vraie. Or, si le raisonnement ne peut rien prouver contre sa vraisemblance, sa légitimité, sa bienfaisance, l'histoire apporte des preuves décisives en faveur de sa vérité, qui repose sur la concordance des témoignages, sur les prophéties, sur les miracles. Ces preuves, décisives pour un homme de bonne foi, ne donnent qu'une certitude morale, elles n'ont pas l'aveuglante évidence des certitudes physiques. Il est juste qu'il en soit ainsi, car si elles ne s'entouraient de quelques obscurités, où serait le mérite de croire ? Mais la foi, dirait-on, est un don de Dieu. L'incrédule, qui a suivi l'argumentation de Pascal, désarmé dans son rationalisme, inquiet dans son indifférence, ne demanderait pas mieux que de croire. Mais que faire, si Dieu ne lui a pas accordé la foi ?

A cette objection émouvante, répond l'argument célèbre du

(1) 434, p. 532.

pari, qui marque l'effort suprême de Pascal pour emporter le dernier retranchement où s'est enfermé l'adversaire. Pour bien comprendre la valeur de cet argument, il ne faut pas oublier que, d'après tout ce qui précède, l'adversaire est forcé de convenir que la raison n'est pas capable de démontrer l'impossibilité de la solution chrétienne. Pascal, après avoir rappelé ce point essentiel, pose le dilemme en ces termes :

Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer : il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagnerez-vous ? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre ; par raison vous ne pouvez défendre nul des deux.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix ; car vous n'en savez rien (1). — Non, mais je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix ; car, encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute : le juste est de ne point parier. — Oui, mais il faut parier ; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué (2).

En effet, la neutralité est pratiquement impossible : « qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence (3) ». Autrement dit, si vous demeurez dans l'indifférence, vous avez pris parti contre la vie immortelle. Or examinons les chances. D'une part, vous avez l'infini à gagner ou à perdre, d'autre part le fini (la vie terrestre). Supposons même, en mettant les choses au pire, que vous n'avez qu'une chance en faveur de l'immortalité, cette seule chance, puisqu'il y va de l'infini, l'emporte infiniment sur le nombre considérable, mais limité, en faveur de la vie terrestre. Ainsi vous n'avez rien à perdre en hasardant le fini, qui est un néant au prix de l'infini. — Mais, réplique l'adversaire, je hasarde le certain contre l'incertain. — C'est ce qu'on fait tous les jours dans le monde, sans être taxé d'absurdité. S'il est raisonnable, quand on n'a en vue qu'un gain fini, de hasarder le certain, à plus forte raison cela convient-il, quand il s'agit de gagner l'infini, n'eût-on même qu'une chance *pour* sur une multitude *contre*, ce qui n'est pas, car nous avons constaté que les arguments pour la religion ont une valeur à tout le moins égale à celle des réfutations rationalistes :

Notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif... — Je le confesse, je l'avoue. Mais encore, n'y a-t-il pas moyen de voir le dessous du jeu ? — Oui, l'Écriture et le reste, etc. —

(1) Vous ne savez pas si leur choix est faux.

(2) 233, p. 437.

(3) 434, p. 530.

Oui ; mais j'ai les mains liées et la bouche muette ; on me force à parler, et je ne suis pas en liberté ; on ne me relâche pas, et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse ? — Il est vrai, mais apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin ; vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien ; ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guérir d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même, cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais c'est ce que je crains. — Et pourquoi ? Qu'avez-vous à perdre ? Mais pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminuera les passions, qui sont vos grands obstacles... Or, quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bien-faisant, ami sincère, véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices ; mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude du gain, et tant de néant de ce que vous hasardez que vous reconnaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné (1).

On a reproché à l'argument du pari d'invoquer seulement des motifs intéressés, sans faire intervenir les notions du devoir, de la dignité humaine, de l'honneur. Mais, comme il nous en a prévenus, Pascal ne recourt ici qu'aux lumières naturelles. Or tant que la grâce ne l'a pas transfiguré, l'homme n'agit que par intérêt personnel. Faire appel aux sentiments du devoir, de la dignité, de l'honneur, c'est toujours flatter son amour-propre. Or l'amour-propre, il ne faut ni le flatter, ni le heurter mal à propos. Mieux vaut le gagner par un exemple d'humilité chrétienne qu'il peut suivre sans s'avilir, sans redouter les sarcasmes des esprits forts. S'il ne se rend pas, si, devant l'ardente charité d'un Pascal, l'incrédule demeure ironique et narquois, alors il n'y a plus qu'à implorer en faveur de ce cœur endurci une de ces guérisons, une de ces conversions miraculeuses, qui sont comme arrachées à la grâce divine au profit des grands pécheurs par l'intercession de ceux qui les aiment au point de tout sacrifier pour leur rachat, de ceux encore qu'ils ont offensés et qui réclament la faveur d'offrir pour eux les mérites que, sans eux, ils n'auraient pu acquérir, de ces légions enfin d'âmes prédestinées, qui prient pour les pauvres, les affligés, les agonisants, les infidèles, qui prient sans cesse, de l'Angélu de l'aube à l'Angélu du soir, et du soir à l'aube, se relèvent et se relayent et font la chaîne autour du Rédempteur afin de ne pas laisser prescrire un instant dans ce monde la miséricorde

(1) 233, p. 440-442.

divine. Telle est bien l'attitude définitive de Pascal à l'égard de l'incrédule irréductible, je dis définitive, car son premier mouvement était de le maudire :

Ceux qui croient que le bien de l'homme, disait-il alors, est en la chair, et le mal en ce qui le détourne des plaisirs des sens, qu'ils s'en soulent et qu'ils y meurent (1).

Mais si l'incrédule, au lieu de rire et de s'étourdir, ouvre les yeux, prend conscience de sa misère et, sans être encore convaincu, appelle de ses vœux la lumière qu'il cherche à tâtons et gémit de ne pas trouver, alors Pascal ne s'indigne plus. Cette âme, qu'il est parvenu à inquiéter, il s'empresse maintenant de la rasséréner. Il lui transmet simplement le divin message, qu'il avait reçu le jour où il évoquait l'agonie du Christ au Jardin des Oliviers :

Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé.

Je pensais à toi dans mon agonie. J'ai versé telles gouttes de sang pour toi...

Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité, sans que tu donnes des larmes ?

C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point et prie avec confiance comme pour moi...

Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais.

Ne t'inquiète donc pas.

Confiance et sérénité. Nous avons noté précédemment les outrances jansénistes qui jetaient Pascal aux antipodes de saint François de Sales. Il le rejoint maintenant, inspiré comme lui par le même Maître, en qui se fondent toutes les contrariétés, car pour reprendre une de ces formules pascaliennes qui disent tout en deux lignes :

Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil et sous lequel on s'abaisse sans désespoir (2).

(A suivre.)

(1) 692, p. 643.

(2) 528, p. 567.

L'Exotisme dans la littérature française depuis le romantisme

par Pierre JOURDA,

Professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier.

IX

La Grèce et l'Islam des romantiques.

« On s'occupe beaucoup plus de l'Orient qu'on ne l'a jamais fait... L'Orient est devenu une sorte de préoccupation générale. » Cette observation de Hugo (1) s'avère, à l'examen, d'une entière exactitude : si les Romantiques se sont passionnés pour les burgs, les gondoles et les corridas, à la suite des peintres d'histoire, Gros ou Géricault, à la suite surtout d'E. Delacroix, à la faveur aussi des événements politiques, — guerre de l'indépendance grecque, affaires d'Egypte, — ils ont rêvé de l'Orient, Grèce et Balkans, Asie Mineure, Palestine, Egypte. Raguse et Le Caire, Stamboul et Damas, Athènes et Jérusalem leur semblent également orientales. Leur goût du pittoresque et des mœurs violentes trouve à se satisfaire dans la description d'un Orient imaginé plus que visité mais très différent de celui qu'avaient mis à la mode les concurrents licencieux du XVIII^e siècle.

Les voyageurs n'iront que tard voir l'Islam, et justement parce que les poètes l'auront mis à la mode : l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne banalisées, il conviendra, pour être original, d'aller plus loin. On se contente, en 1830, de parler de l'Orient sans l'avoir vu, en s'inspirant de Chateaubriand (2), de Byron, de Nodier, même si « l'illyrisme » de *J. Sbogar* consiste seulement « dans le lieu de son action (3) ». Tous trois ont mis à la mode les monts de la

(1) *Les Orientales*, édit. Hetzel, p. 4.

(2) Cf., avec *l'itinéraire de Paris à Jérusalem*, les *Mémoires d'Outre-Tombe*, II, p. 465.

(3) J. Larat, *La tradition et l'exotisme dans l'œuvre de Ch. Nodier*, Champion, 1923, in-8°, p. 135 sqq., surtout p. 139, 151, 178 ; et R. Dollot, *Les Romans illyriens de Ch. Nodier*, dans *Revue de littérature comparée*, 1931, p. 285

Carniole, les forêts croates, les grèves de la Dalmatie, la Grèce des pachas. On les mit au pillage, d'autant que les événements, dès 1821, attiraient l'attention vers l'Orient, proche ou lointain. Au *Corsaire*, au *Giaour*, à *Childe Harold*, font écho la révolte d'Ypsilanti, le canon de Navarin. Classiques attardés et jeunes romantiques chantent pareillement les exploits des révoltés, trouvent en Grèce et en Orient les thèmes de leurs poèmes : Viennet, Guiraud, G. de Pons, C. Delavigne, Vigny, Lamartine, D. Gay, M^{me} Tastu, Pichald, P. Lebrun, N. Lemercier inondent la France de leurs vers (1) ; l'Académie choisit pour sujet du concours annuel de poésie l'indépendance de la Grèce ; Fauriel publie en 1824 ses *Chants populaires de la Grèce moderne*, chansons klephtiques, hymnes de guerre, chansons romanesques ou nuptiales (2). Vigny s'inspire de Chénier, récemment publié. Mérimée, sur les conseils de Fauriel, apprend le serbe (3). On récite, dans les salons, les *Messéniens* (4) :

O sommets de Taygète, ô rives du Pénée,
De la sombre Tempé vallons silencieux,
O campagne d'Athènes, ô Grèce infortunée,
Où sont, pour t'affranchir, tes héros et tes dieux ?

M. du Camp, peu d'années plus tard, évoquera les heures ardentes de sa jeunesse où les enthousiasmes s'exaltaient au récit des exploits de Botzaris (5) :

Nous avons été bercés avec les romances célébrant les Albanaises au pied léger, nous avons entendu réciter les Messéniennes, nous avons tressailli aux salves d'artillerie annonçant la victoire de Navarin, et le premier livre de Hugo que j'avais lu était *Les Orientales*. Nous étions tout pleins des histoires de Miaoulis, de Colocotronis, de Botzaris...

Musset esquissera bientôt, en vers d'une pureté racinienne, « Argos et Ptéléon, villes des hécatombes ». Mais l'heure n'est pas

(1) 1821 : Guiraud, *Aux Grecs*, G. de Pons, *L'Insurrection des Grecs* ; 1822 : Vigny, *Hélène*, Viennet, *Parga*, Delavigne, *Messéniennes* ; 1824 : Guiraud, *Chants hellènes* ; 1825 : Lamartine, *Dernier chant du pèlerinage d'Harold*, D. Gay, *Quête pour les Grecs*, Barbey d'Aurevilly, *Aux héros des Thermopyles*, M^{me} Tastu, *L'enfant de Canaris*, Pichald, *Léonidas*, etc. Sur le philhellénisme, cf. E. About, *La Grèce contemporaine*, 2^e édit., p. 80-84 : les Grecs « plaçaient les philhellènes au premier rang dans les batailles, et se cachaient modestement au second ».

(2) Pauthier de Censay, caporal au 55^e de ligne où Vigny est capitaine, publie en 1825 les *Helléniennes*, en 1826 les *Odes nouvelles* traduites du grec moderne de Kalvos de Zante.

(3) Cf. V. M. Yovanovitch, *La Guzla de P. Mérimée*, Grenoble, 1910, in-8°, p. 201-207.

(4) Furne, 1833, p. 75, cf. p. 77 et 79.

(5) *Souvenirs littéraires*, t. I, p. 532-534.

encore venue d'aussi classiques images. On rêve, de 1820 à 1830, d'œuvres plus hautes en couleur. Vigny, dès 1820, met en scène, assez maladroitement, dans *Hélène*, le soulèvement des Grecs et le siège d'Athènes : aux Turcs superbes, cruels et voluptueux, il oppose la farouche énergie des Grecs. Il essaie, sans y parvenir, de donner à son poème un air de couleur locale (1). Le *Dernier chant du pèlerinage d'Harold* (1825) n'est, du point de vue de l'exotisme, qu'un poème manqué. Malgré d'amples et sonores développements sur Homère, Platon, l'Attique, sur la gloire de la Grèce libérée, les paysages en restent un peu flous (2), assez conventionnels, et la fluide harmonie de telle description ne compense pas ce qu'ont de vague et d'indéterminé récits ou peintures de mœurs. Ce n'est pas Lamartine qui crée, d'un trait sûr et sûriné, pour les imaginations françaises, le type de paysage ou de l'homme d'Orient alors qu'il décrit en style pseudo-classique « leéroce Albanais, l'Epirote au front chauve »...

La gloire de tracer de façon impérative une image vivante, sinon exacte de l'Orient, était réservée à Mérimée, avec *la Guzla*, à Hugo, avec les *Orientales*.

Nous avions, jusqu'au xix^e siècle, à peu près ignoré les Slaves. Ne parlons pas des Bulgares de *Candide*... M^{me} de Staël avait fait une courte allusion à la poésie dalmate d'après un roman oublié, *Les Morlaques*, de M^{me} de Rosenberg, et Nodier avait, habilement mais avec beaucoup de fantaisie, utilisé ses souvenirs d'Illyrie dans *J. Sbogar*, *Smarra* et *M^{lle} de Marsan*. Il avait même fait suivre *Smarra* de poèmes traduits de l'esclavon adroitement touchés de couleur locale : il montrait les Balkans comme un pays sauvage où régnait le vampirisme, trait qu'accentua Mérimée.

Ce dernier, pour écrire *la Guzla*, s'était, mieux que pour le *Théâtre de Clara Gazul*, documenté aux sources (3), et son livre pouvait en 1827 prétendre donner aux Français une idée suffisante des mœurs serbes ou croates (4). Mérimée marque, à grands traits, des caractères exacts : la forte armature familiale qui

(1) *Poèmes antiques et modernes*, édit. Estève, S. T. F. M., 1914, p. 245-295, cf. surtout le chant des spahis, p. 282.

(2) *Nouvelles Méditations poétiques*, Hachette, 1918. Description de la Grèce, p. 252, de l'Attique, 264-265. Scènes de mœurs : enterrement de Grecs tués à l'ennemi, p. 257 sqq. Ronde des femmes Souliotes avant de mourir, p. 261.

(3) Sur la *Guzla*, cf. avec l'ouvrage cité de Yovanovitch, P. Trahard, *La Jeunesse de P. Mérimée*, Champion, 1925, t. I, chap. VIII.

(4) *Le Globe* et *Le Catholique* avaient consacré plusieurs articles à partir de 1824 à la poésie serbo-croate, cf. Yovanovitch, *loc. cit.*, p. 173-175. Auguste Dozon publiera en 1859 des *Poésies populaires serbes*.

exige la vendetta (lisez l'*Aubépine de Veliko* : les « beys de l'est » ont tué Jean Veliko et ses fils ; Alexis Veliko qui a échappé au massacre, tuera les meurtriers), ou impose la punition de la femme infidèle (*Le seigneur Mercure*) ; la forte armature nationale : le Serbe regrette, s'il s'en éloigne, sa montagne natale ; les villages se dressent les uns contre les autres, mais s'unissent contre l'ennemi commun, le Turc (*La mort de Thomas II, La vision de Thomas II, roi de Bosnie*) ; la sauvagerie des mœurs : les hériduques sont en guerre perpétuelle, les uns contre les autres, famille contre famille, village contre village, ou contre le sultan. Tuer n'est rien : Théodore Konopka soupçonne sa femme ; il la tue, mais découvre qu'elle était innocente ; il égorge aussitôt Piero Stomati qui l'a ensorcelée. Partage-t-on le butin ? On s'entr'égorge. On enlève, pour la vendre au Turc, la femme de son ennemi qui va la reprendre de force au marchand d'esclaves. Ce ne sont que sièges, coups de main, massacres, parjures, abjurations ou parricides. On égorge les prisonniers, on fait des turbans de leur peau, on enlève femmes et enfants : « Ils les portent en croupe et tiennent un doigt de ces malheureuses entre leurs dents ». On ne tremble pas devant la mort, mais on redoute sorciers, sorcières et, plus encore, les vampires : des nains à cheval dansent sur le lac de Cettina et s'attaquent aux hommes ; le venin d'un crapaud engrosse une femme ; on craint le *jellalore* : il n'est pour échapper au mauvais œil qu'un remède, cracher au visage de sa victime. Maxime aime Zoé : il ne l'a jamais rencontrée que la nuit ; il est, sans le savoir, *jellalore* ; il l'enlève, elle exige qu'il la regarde ; elle tombe, foudroyée : le malheureux n'a plus qu'à s'arracher les yeux. Les *jellatori* ne sont rien auprès des vampires. Mérimée, citant dom Calmet, écrit sérieusement (il se délecte à terrifier ses lecteurs) d'effroyables, d'invraisemblables histoires, celle de *Cara Ali le Vampire*, celle de *Constantin Yacoubovitch*, dont le fils, mordu par un vampire, peut être sauvé par un pieux ermite, celle surtout de la *Belle Sophie* dont un vampire vient sucer le sang le soir même de ses noces. Aucun prodige, aucune fantasmagorie n'est, là-bas, invraisemblable : n'y a-t-on pas, un jour, entendu la tête sanglante d'une femme décapitée crier son innocence ? N'y a-t-on pas vu la belle Khava mourir le jour où se brise la bouteille contenant un démon qui satisfaisait ses moindres désirs, ou Basile périr pour avoir lu, lui, chrétien orthodoxe, le *Coran*, croyant que cette lecture lui assurerait la royauté ? A peine si, dans ce recueil de ballades tragiques (soi-disant traduites d'Hiacynthe Maglanovitch, en réalité habilement composées sur d'assez authentiques documents) on découvre, ici

ou là, quelques poèmes d'amour, d'ailleurs charmants, adroitement disposés pour reposer l'esprit du lecteur. Rapides éclaircies perçant à peine un ciel noir... L'amitié entraîne d'aussi tragiques conséquences que la jalousie : deux amis se disputent une femme ; ils la tuent pour ne pas trahir leur amitié.

Des notes, des dissertations, de ce style qui donnait aux supercheries de Mérimée l'apparence d'une scientifique vérité, devaient forcer la conviction des lecteurs, les porter à tenir pour exact le tableau dessiné pour eux. Mais quel tableau ! vingt-huit meurtres (au moins un par pièce), quatre enlèvements, six ou sept scènes de supplice... Comment douter, pourtant, lorsque l'auteur disserte doctoralement sur les joueurs de guzla ou leur technique, et affirme gravement que son livre a été traduit en allemand par M. Gerhart, « ce qui, écrit-il, lui avait été facile car, sous ma prose, il avait découvert le mètre des vers illyriques » ? On sait ce que vaut la fantaisie de Mérimée, et combien sa psychologie du Slave est superficielle : il « n'atteint jamais l'homme », écrit M. Trahard, mais sa couleur locale, pour être du « bariolage », n'en fait pas moins illusion et constitue un « assez bon tableau de mœurs » (1) ; le cliquetis des noms propres, des termes empruntés au slave, les répétitions, les refrains, — caractère reconnu du style primitif, la multiplication des épithètes de couleur devaient, en 1827, tromper le public et l'enthousiasmer. Aussi le succès fut-il vif : « Aurait-on supposé il y a moins de vingt-cinq ans, l'existence d'un écrivain assez hardi pour traduire des poésies illyriques..., écrivait *Le Moniteur* le 13 août 1827 ? Y aurait-il eu assez de risées, de sifflets pour le punir ? Grand Dieu ! régaler de poésies dalmates, bosniaques et consorts la nation du goût le plus pur ! » Mérimée avait tenté la gageure — et l'avait gagnée ; le 21 septembre 1827, *Le Globe* écrira : « Il semble que la guzla des Slaves sera bientôt aussi célèbre que la harpe d'Ossian ² ».

Mais, plus encore, le succès alla aux *Orientales*.

*
* *

D'abord parce que Hugo y traçait du soldat grec, du « klephte à l'œil noir », un portrait qui devait enchanter les philhellènes :

Un klephte a pour tous biens l'air du ciel, l'eau des puits,
Un bon fusil bronzé par la fumée, et puis
La liberté sur la montagne,...

(1) *La jeunesse de P. Mérimée*, t. I, p. 283-286.

(2) Cité par Yovonovitch, *loc. cit.*, p. 400-401.

parce qu'il exaltait les enthousiasmes en faveur de la Grèce révoltée :

En Grèce ! En Grèce ! Adieu, vous tous, il faut partir...

parce qu'il racontait, avec quel mouvement ! les exploits des corsaires :

Mais le bon Canaris dont un ardent sillon
Suit la barque hardie,
Sur les vaisseaux qu'il prend, comme son pavillon
Arbore l'incendie !

parce qu'il faisait, de la bataille de Navarin, une description discutable peut-être du point de vue technique, mais chatoyante, parce qu'il savait apitoyer les âmes sensibles sur les malheurs de Chio et la tristesse de l'enfant grec : la plus typique et la plus émouvante de ces pièces est le poème intitulé les *Têles du Sérail*, dramatique évocation de la prise de Missolonghi, conventionnelle, je le veux bien, et faite de chic, et cependant autrement émouvante que le plat épisode des guerres de Souli composé vers la même époque par J. J. Ampère (1).

Hugo créait là un véritable poncif, mais si plaisant que Leconte de Lisle, pourtant intransigeant, devait, avec le *Chapelet des Mavromikhalis*, lui réserver une place dans les *Poèmes tragiques*.

Mais par delà l'événement présent, si captivant fût-il et riche en possibilités, — et justement parce qu'il fut tout de suite et trop exploité par des médiocrités, — les regards des romantiques se portent non pas vers la Grèce, mais vers l'Orient : celui qu'ils avaient cherché en Espagne et qu'ils devinent là-bas, dressant ses minarets et fermant ses harems, par delà les Balkans et la Morée, par delà les Cyclades...

* * *

On négligera la plate épopée de Barthélémy et Méry. « La partie descriptive occupe une grande place de notre poème », écrivent-ils dans la préface de *Napoléon en Egypte*. Plates descriptions que les leurs, encombrées d'une phraséologie digne de la *Henriade* : ni l'aurore sur les plaines de Ghizeh, ni l'inondation du Nil n'arrêtent l'attention, ni les descriptions d'Alexandrie, du Caire, ou des Pyramides : que penser de vers comme ceux-ci ?

(1) *Orientales*, XXI, IV, II, V, XVIII, III, et *Les Chants du Crépuscule*, VIII et XII ; cf. J. J. Ampère, *Littérature, Voyages et Poésie*, Didier, 1850, t. II, p. 141.

... sur le sable infertile
 Se traîne en mugissant l'immense crocodile...
 Et, des vivres du camp sobres dépositaires,
 Sur un sable connu passent les dromadaires... (1)

Mieux vaut rappeler que Balzac a songé à situer en Égypte plusieurs de ses romans : il a voulu écrire *L'Emir* ou *Les Français en Égypte* ; il montre, dans *La Duchesse de Langeais*, le général de Montriveau cherchant les sources du Nil ; il conte l'aventure de ce soldat de Bonaparte qui échappe aux « Maugrabins », se perd dans le désert où il apprivoise une panthère et vit de longs jours sous un ciel d'un « éclat oriental », d'une « pureté désespérante » ; surtout dans le *Médecin de Campagne*, il évoque, avec une verve entraînant, un sens très sûr de la psychologie du soldat, les souvenirs des combattants d'Aboukir et de Saint-Jean-d'Acre :

« Il a fallu marcher sous le soleil, dans le sable, où les gens sujets d'avoir la berlué voyaient des eaux desquelles on ne pouvait pas boire et de l'ombre que çà faisait suer... Les Égyptiens, voyez-vous, sont des hommes qui, depuis que le monde est monde, ont coutume d'avoir des géants pour souverains, des armées nombreuses comme des fourmis, parce que c'est un pays de génies et de crocodiles où l'on a bâti des pyramides grosses comme nos montagnes sous lesquelles ils ont eu l'imagination de mettre leurs rois pour les conserver frais... (2) »

Vigny qui, mieux que personne, devina la voluptueuse sensualité de l'Orient, conçut, lui aussi, le plan d'un roman sur la campagne d'Égypte, *l'Almeï* (3) où il pensait, dès 1829, opposant Napoléon à Mahomet, écrire le roman de la destinée, décrire la rencontre de l'Orient et de l'Occident. Œuvre à peine ébauchée... La couleur locale y aurait été fortement accusée : mieux que personne, le poète des *Destinées* aurait su peindre le fatalisme des Orientaux, la lutte du Christianisme et de l'Islam...

Il pouvait, grâce à l'ancien testament, imaginer plus facilement la Palestine. Il lui a fait, aussi bien dans les *Poèmes antiques et modernes* que dans les *Destinées*, une large place. Faut-il rappeler l'éclatante, la musicale description de la terre promise, — une des plus belles pages de notre poésie, — qui sert de prélude à *Moïse* ? redire les titres de ces poèmes, — *Le Déluge*, *la Fille de Jephthé*, *la Femme adultère*, *le Bain* (4), où, s'inspirant de l'Écriture,

(1) *Napoléon en Égypte*, Perrotin, 1835, in-8°, p. 13, 27, 90, 116.

(2) Cf. *Une passion dans le désert*, édit. Bouteron, t. XXII, et *Le Médecin de Campagne*, ibid., t. XXIV, p. 12-177.

(3) On trouvera les fragments publiés dans la *Revue des Deux Mondes* en 1831, dans l'édition Baldensperger, à la suite de *Stello*, Conard, 1925, p. 369 sqq. Cf. Vera Summers, *L'Orientalisme d'A. de Vigny*, Champion, 1930, in-8°.

(4) *La Femme adultère* est de 1819, *Le Bain* et *La Fille de Jephthé* de 1820, *Le Déluge* de 1823, *La Colère de Samson* de 1839.

le poète peignait l'Orient éternel ? S'il n'a pas, dans *Le Mont des Oliviers*, accordé de place à la nature orientale (son objet n'était pas de la peindre) il a su décrire, et sans l'avoir vu, l'étouffante immobilité du désert :

Le désert est muet, la tente est solitaire.
 Quel pasteur courageux la dressa sur la terre
 Du sable et des lions ? — La nuit n'a pas calmé
 La fournaise du jour dont l'air est enflammé.
 Un vent léger s'élève à l'horizon et ride
 Les flots de la poussière ainsi qu'un lac limpide .
 Le lin blanc de la tente est bercé mollement...

Mais, ici encore, les vrais peintres de l'Orient sont Hugo et Mérimée. Non du paysage — encore que Mérimée ait parcouru la Grèce et l'Asie Mineure, sans en rapporter toutefois d'œuvre comparable à *Carmen*, encore que Hugo, dans *Le Feu du Ciel* ait peint, dans une série de fresques à la Delacroix où l'imagination, si puissante soit-elle, ne supplée pas à la vue directe de la réalité, les plages d'Égypte et de Palestine et le désert d'Arabie : tour à tour gracieuse ou vigoureuse, toujours chaudement colorée, sa description, tout intuitive, dégage certains traits du décor oriental, mais reste conventionnelle. Ce sont les mœurs surtout qu'ils ont voulu peindre : elles se résument, pour eux, en trois traits essentiels : l'ardeur guerrière, la religiosité, l'amour sensuel et jaloux.

L'Orient, terre des Osmanlis, terre de soldats. Hugo évoque les corsaires de la galère capitane « hardis écumeurs » qui, de Fez à Catane, ravagent les côtes de la Méditerranée, et ce sont un peu des corsaires d'opéra comique. Le poète n'a pas vu les calmes cafés de Stamboul, de Damas, d'Ispahan qu'aimera Loti : comment saurait-il qu'il y a, aux bords du Bosphore ou sous les platanes de Brousse, près de l'Esbekieh au Caire ou devant les rosiers de Chiraz, de bons musulmans, fort peu guerriers, pour qui la vie n'a de sens que s'ils passent leur journée à fumer leur chibouk assis devant un humble café, ou à prier à la mosquée ? Il n'imagine le Turc qu'à cheval, enturbanné, le yatagan à la main,

Ma dague, d'un sang noir à mon côté ruisselle,
 Et ma hache est pendue à l'arçon de ma selle. . .

Et il écrit le *Cri de guerre du Mufti* :

Spahis, timariots, allez, courez, jetez
 A travers les sombres mêlées
 Vos sabres, vos turbans, le bruit de votre cor,
 Vos tranchants étriers, larges triangles d'or,
 Vos cavales échevelées...

Tout au plus risque-t-il, dans *La Bataille perdue*, une allusion à la décadence des sultans, — occasion de dénombrer avec force mots techniques (autant de nasardes aux classiques) et force adjectifs de couleur les armées turques (1) :

Qui me rendra mes beys aux flottantes pelisses ?
 Mes fiers timariots, turbulentes milices ?
 Mes khans bariolés ? mes rapides spahis ?...

Pourtant — souvenir de Montesquieu ou de Crébillon ? — plus qu'à l'islam guerrier, c'est à l'islam sensuel que rêvent les romantiques. Ne parlons pas du sultan Achmet qui règne sur un harem un peu troubadour puisqu'il se convertit pour conquérir Juana la Grenadine... *Les Orientales* contiennent des pièces autrement caractéristiques : *La Sultane favorite*, *La Captive*, *Sarah la Baigneuse*, *Le Voile*, qui, sous des apparences assez conventionnelles, constituent une synthèse très caractéristique de la jalousie musulmane, ou le fameux *Clair de lune* qui semble aujourd'hui assez factice et reste cependant une bien jolie chose, un exemple excellent de l'idée que l'on se faisait alors de l'Orient (2). Le harem... Mot magique ! Il suffisait, environ 1830, pour déchaîner les imaginations !

Là, quittant sans témoins leurs tuniques de gaze,
 Belles de nudité, les filles du Caucase,
 Sous de secrets trésors promenant le miroir,
 Préparent à Mourad les délices du soir.
 Et lui, sur l'ottomane où sa langueur repose,
 Enivré des parfums de cinname et de rose,
 A ses ongles polis imprime le carmin,
 Ou, portant à sa lèvre un tube de jasmin,
 Il brûle gravement la feuille opiacée
 Que pour son doux seigneur brûle Laodicée...

Ces vers — médiocres — de Barthélémy et Méry n'en sont pas moins un témoignage, au même titre que le *Bain turc* d'Ingres. Mourad Bey fait son choix parmi ses favorites. Il n'est pas un Jeune France qui ne rêve aux plaisirs que connaît un pacha :

Sanglantes voluptés ! malheur à la captive
 Que choisit pour la nuit sa cruauté lascive...
 Le mouchoir du plaisir est un linceul de mort... (3)

(1) *Orientales*, VIII, XV, VI, XVI.

(2) *Ibid.*, XXIX, XII, IX, XIX, XI, X. M. H. Bordeaux, dans *Voyageurs d'Orient*, t. II, p. 8-10, conte une anecdote qui n'est pas sans rapports avec *Le Voile* (*Orientales*, XI), anecdote développée dans *Yamilé sous les cèdres*.

(3) *Napoléon en Egypte*, 51 et 141.

« La Turquie des romans 1830 ? écrira Loti : narguilés, confitures et divan tout le jour. » Qu'il aura raison ! C'est bien ainsi qu'on l'imagine au temps des *Orientales* : « Ces Turcs, s'écrie une jeune Parisienne blonde, on dit qu'ils fument du matin au soir, qu'ils mangent de l'opium, et qu'ils ont au moins deux ou trois cents femmes.. » « Les artistes et les élèves consulaires, écrit Méry, ne viennent en Orient que dans l'espoir d'épouser quelque harem d'occasion après la faillite d'un pacha... (1). » Et Gautier note les plaintes du sultan Mahmoud :

Hélas ! j'ai six cents femmes,
Et pas d'amour... (2)

Musset ironise sur Hassan et raille, dans *Namouna*, l'« orientalité » à la mode. Est-il alors compliment plus agréable à une femme que d'entendre louer « le galbe divin de ses flancs de sultane (3) ? » De cette mode, je ne veux qu'une preuve, un poème de Philothée O'Neddy, le 5^e épisode de *Feu et Flamme*, caractéristique, qui pourrait n'être qu'un développement du *Clair de Lune* de Hugo :

Le pied de la nuit brune au front des tours se pose.
L'émir dans son harem sur le divan repose ;
Dans des vasques d'or pur, placide et souriant,
Il regarde fumer des parfums d'orient.
Un vieil eunuque noir, dans sa coupe qui fume,
D'un savoureux moka lui verse l'amertume.
On nourrit le foyer de cèdre et de sandal,
Et, sur le dos d'un sphinx, marbre monumental,
Un nain jaune accroupi nonchalamment fredonne...

Une belle Grecque, une de ses femmes, mais qui ne l'aime pas,
vient s'étendre à ses côtés ; dehors, un jeune homme, Elmohdi,
voit s'éteindre les lumières du harem et « mord en forcené le
pommeau de son glaive »... Il chante sa jalousie :

Le soir, en subissant l'étreinte du vieux More,
Oh ! rêve que c'est moi dont l'amour te dévore,
Rêve que je meurs dans tes bras !

(1) P. Loti, *Les Désenchantées*, p. 29, — M. du Camp, *Mémoires d'un suicidé*, 1855, p. 206, et *Les Six aventures*, 1857, p. 16, — J. Méry, *La Guerre du Nizam*, 1859, p. 6.

(2) *Poésies complètes*, Charpentier, t. II, p. 74, cf. encore, p. 68, 70, 195, des poèmes d'inspiration orientale.

(3) Th. O'Neddy, *Feu et Flammes* (1833), édit. M. Hervier, 1926, p. 41.

La jeune femme, Stella, s'échappe et vient le retrouver dans une caverne : « des languirs dévorants

S'emparent de Stella ; tous ses nerfs se calcinent...

Le « soupçonneux émir » s'éveille dans son lit « désert et froid » : d'un élan de panthère

Il saute à la colonne où dort son cimenterre...
Il brise deux tams tams pour évoquer ses gardes...

Il poursuit les fugitifs, les rejoint, s'empare d'eux :

Quelle est, dans le brouillard, cette gondole noire
Qu'on voit se détacher du pâle promontoire ?
Abdallah, le vieux chef des sbires du sérail,
Comme un sphinx de granit surplombe au gouvernail...
Abdallah fait un signe. Un des rameurs se lève,
Et ses bras, dans les flots violâtres et sourds,
Poussent péniblement deux sacs de cuir bien lourds...

Voilà tout l'Orient romantique (1) : du sang, de la volupté et de la mort plus encore qu'en Espagne. Sultan Ahmed, d'après Gautier, n'a-t-il pas poignardé sa favorite parce qu'un nuage a pu la voir nue au bain (2) ? C'est celui qu'évoquera Scribe dans une pochade absurde et désopilante, *L'Ours et le Pacha* (3). Orient de fantaisie et pourtant réel dont Mérimée, dans la *Double Méprise*, se raille avec son ironie d'homme du monde revenu de tous les poncifs : un jeune diplomate, Darcy, conte, dans un salon, comment, en compagnie d'un Anglais, lord Tyrrell, il a sauvé une jeune femme qu'un mari jaloux allait faire jeter à la mer : « Nous nous étions conduits, avoue-t-il, en héros de roman » ; la femme était

trop grasse et toute barbouillée de fard suivant l'usage de son pays. Il faut beaucoup d'habitude pour apprécier les charmes d'une beauté turque...

Et voici les Parisiennes, avides de détails, qui entourent le jeune voyageur :

On dit, déclare M^{me} de Chaverny, que les personnes qui ont vu ce beau ciel bleu de l'Orient ne peuvent plus vivre ailleurs... — Rien n'agace plus les nerfs, réplique Darcy, que ce beau ciel qui était bleu hier et qui sera bleu de-

(1) Th. O'Neddy, *Feu et Flammes* (1883), p. 25-30.

(2) *Poésies complètes*, Charpentier, 1919, t. 1, p. 187.

(3) Où se déroule une fête au sérail : « Le premier qui ne s'amusera pas sera empalé tout de suite... »

main... — Et la société des femmes, quelle est-elle dans l'Orient ? — Oh ! pour cela, c'est le pire de tout. Quant aux femmes turques, il n'y faut pas songer. Des Grecques et des Arméniennes, ce qu'on peut dire de mieux à leur louange, c'est qu'elles sont fort jolies... — Comment passe-t-on son temps à Constantinople... ? — Là comme partout, il y a plusieurs manières de tuer le temps, les Anglais boivent, les Français jouent, les Allemands fument, et quelques gens d'esprit pour varier leurs plaisirs se font tirer des coups de fusil en grimant sur les toits pour lorgner les femmes du pays...

Sous ce dialogue aisé (1), sent-on le désir de Mérimée de réagir contre ce qu'il a, plus que tout, abhorré : une mode littéraire ? Mais ceci prouve justement l'importance de cette mode. Si l'auteur de *Carmen* a éprouvé le besoin de railler les idées des Parisiens sur l'Orient, n'est-ce pas que ces idées, pour fausses qu'elles fussent, semblaient l'expression même de la réalité ? A l'époque où il écrit les dialogues dépouillés de la *Double Méprise*, il se serait sans doute refusé à composer à nouveau cette saynète de l'*Amour Africain* où il avait, lui aussi, peint un Orient voluptueux et sanglant à souhait : « Le simoun n'est pas plus brûlant et plus impétueux que l'amour d'un Arabe », avait-il écrit à ses débuts (2). Libre aux attardés de relire la *Caravane guerrière* d'A. Deschamps (3),

Passent, passent toujours les chameaux au poil fauve,
Les hamals, sous le faix courbant leur tête chauve,
Les topchis basanés au large pantalon,
La mèche d'une main, de l'autre le tromblon,
Et puis les Mogrebins au long manteau de laine,...
Et les cumbaradgis traînant leurs lourds mortiers...

Libre à Hugo, dans la *Légende des Siècles*, d'évoquer en virtuose du verbe dans *Zim Zizimi* la toute-puissance des sultans impuissants devant la mort, ou dans *Sultan Mourad* leur sanglante cruauté : la richesse sonore du vocabulaire et du rythme couvre d'un somptueux vêtement la pauvreté du contenu. Les purs artistes ont fait leur deuil de l'Orient 1830 : si Gautier en rêve encore et toujours, c'est de façon plus précise, pour chanter en d'impeccables quatrains

(1) *La double méprise*. Calmann Lévy, s. d., p. 55 sqq., et surtout p. 65, 75, 88-90. Et ce passage : « Pour un homme intelligent, combien nous venait-il de marchands de quincaillerie et de cachemires, ou, ce qui est bien pis, de jeunes poètes, qui, du plus loin qu'ils voyaient quelqu'un de l'ambassade, lui criaient : « Menez-moi voir les ruines, menez-moi à Sainte-Sophie, conduisez-moi aux montagnes, à la mer d'azur ! Je veux voir les lieux où soupirait Héro ! » Puis, quand ils ont attrapé un bon coup de soleil, ils s'enferment dans leur chambre, et ne veulent plus rien voir que les derniers numéros du *Constitutionnel*. »

(2) *Théâtre de Clara Gazul*, édit. Trahard, 1927, p. 181.

(3) *Poésies*, Delloye, 1841, p. 22.

La Georgienne indolente
Avec son souple narghilé,
Etalant sa hanche opulente,
Un pied sous l'autre replié...

ou *Ce que disent les hirondelles*, dont on croit entendre, à travers le rythme allègre de l'octosyllabe les joyeux pépiements. L'heure est proche où Leconte de Lisle, aussi précis mais plus coloriste qu'un érudit, décrira l'*Apothéose de Mouça AlKébyr*, et où Nerval, précurseur de Daudet, entendra un Marseillais lui déclarer : « Monsieur, je fus ces temps derniers à Constantinople, je me disais : où sont les Turcs ? Il n'y en a plus(1) ... » Au rêve romantique vont succéder d'exactes notations.

(A suivre.)

(1) *Voyage en Orient*, 1883, t. I, p. 389.

PRINCIPAUX OUVRAGES UTILISÉS

- Vigny. *Poèmes antiques et modernes*, 1822.
Lamartine. *Dernier chant du pèlerinage d'Harold*, 1825.
Mérimée. *La Guzla*, 1827.
Hugo. *Les Orientales*, 1829.
Th. O'Neddy. *Feu et Flamme*, 1833.
Mérimée. *La double méprise*, 1833.
-

L'Art et la Vie

par Charles LALO,
Professeur à la Sorbonne.

IV

L'Idéalisme et l'Idéalisation.

Après l'action et la passion au meilleur compte, nous allons observer la perfection au rabais. Il est des hommes, et, nous le verrons, surtout des femmes, qui se sentent le besoin, mais non pas la force, de perfectionner leur vie active. Ils en représentent le perfectionnement imaginatif dans une œuvre d'art, *Ersatz* de l'action. La raison d'être des productions de ce type, c'est d'idéaliser ou d'ennoblir à peu de frais une vie vulgaire, c'est d'obtenir au moindre effort l'équivalent d'un progrès qui est rêvé, mais non réellement voulu.

Nous sommes ici aux frontières qui séparent *l'art loin de la vie* et *l'art près de la vie*. En effet, idéaliser une réalité, c'est à la fois en transformer quelque chose et en conserver beaucoup. En langage médical, *l'homéopathie*, que nous étudierons plus tard, se mêle ici tant bien que mal à *l'allopédie* qui nous occupe ici.

On nomme communément idéal ce qui s'oppose au *réel*, d'abord comme une simple possibilité, qui n'existe pas, ou pas encore, du moins pour nous ; ensuite comme une valeur supérieure aux données actuelles. L'idéal est *une supériorité irréaliste, mais représentée* dans nos sentiments, dans nos idées, dans nos volontés.

Nos sentiments ? De ce point de vue, l'idéal est d'abord *la splendeur du bonheur*. Et le plus grand maître d'idéal dans notre vie affective, c'est l'amour, cette éternelle quête de l'extase. Le plus intellectualiste des rationalistes, Hegel lui-même, voit dans

l'amour « l'idéal de l'art romantique », c'est-à-dire de tout l'art chrétien et moderne (1).

Au rebours du Sage selon le vœu de Platon, l'artiste en mal de volupté fait descendre son cerveau dans son sexe. Or, mille processus de cristallisation ou de sublimation élèvent naturellement l'érotisme vers l'idéalisation. Lucrèce et Molière, Voltaire, Rousseau, Balzac, Stendhal, Schopenhauer, Proust, Freud, chacun selon son humeur ou son système, ont bien marqué, contre l'illusion ténace du vulgaire et de tous les platonisants, que l'amour n'est pas l'adoration *idéaliste* et passive d'une beauté donnée toute faite, mais la création *idéalisatrice* d'une valeur, qui sans lui ne serait rien et quelquefois moins que rien.

C'est ainsi que les défauts d'un être deviennent qualités dès qu'il est aimé, et pour le seul amant. L'idéal pour le crapaud, c'est la crapaude, et réciproquement. C'est-à-dire que l'idéal à ce point de vue est une promesse de bonheur sexuel. Dès que cette promesse est réalisée, il en faut chercher une autre ; sans quoi, plus d'idéal.

La psychanalyse a tenté de préciser subtilement ce fait universellement reconnu. Pour Freud l'idéal dépend du *sur-moi*, que chaque enfant se construit à l'image de ses parents, surtout à celle de son père, ce Dieu tout-puissant, objet ambivalent ou multivalent de respect, d'amour, de crainte, de jalousie, d'envie, de haine. Chez l'adulte l'idéal est une survivance de cette profonde expérience infantile, convenablement sublimée grâce au refoulement des perversités ou polymorphes ou sexuelles dans l'inconscient, sous la pression de la censure morale et sociale. Le principe de l'idéalisation, c'est donc la tendance, encore irréalisable pour l'enfant, à devenir adulte. On peut dire en ce sens, avec Rivers, que c'est la loi de toute évolution ou métamorphose. L'idéal pour une chenille doit être la production du papillon, comme elle est pour le papillon la production de chenilles : relativité foncière de l'idéal !

Pour notre intelligence, l'idéal c'est *la splendeur de l'idée*. La forme même du mot le dit pleinement. Mais on n'ose pas assez le croire : les grandes maîtresses d'idéal dans la vie intellectuelle, ce sont l'abstraction et la généralisation. Elles nous fournissent

(1) Il va sans dire que ce n'est pas par la psychologie de la sensibilité, mais par la dialectique de l'Idée que Hegel justifie cette conception : « S'il est vrai que l'essence de l'idéal soit l'harmonie de l'élément spirituel et de sa manifestation extérieure, nous pouvons considérer l'amour comme l'idéal de l'art romantique. »

des types de chaque espèce, dont le caractère conceptuel est réputé essentiel, et dont la pureté schématique est censée valeur. Par une sorte de jeu dialectique sur les termes et les notions, pureté logique ou absence d'associations devient pureté morale, — généralité du type, beauté, — universalité du consentement, vérité.

Dans l'animal raisonnable, l'idéal de l'animal est la raison, jamais réalisée tout à fait pure. La somme de toutes les idées rationnelles, réputées perfections, est Dieu, cette « catégorie de l'idéal », selon la profonde définition de Renan. La perfection elle-même n'est que la plus grande quantité d'être ; son achèvement c'est la totalité : ce qui se suffit dans sa limite finie selon l'esprit classique des Grecs, sans limite ou dans l'infini selon l'esprit mystique de l'Orient et du romantisme chrétien.

Les hommes en qui domine l'intelligence se sentent éblouis par cette vision qui les grise ; « ivresse du Sage », inaccessible aux tempéraments affectifs, peu sensibles à ce vertige. La théorie esthétique de l'imitation a vulgarisé cette vue grâce à l'évidence toute spécieuse de la reproduction des beautés naturelles par l'art. Elle ne vaut qu'en glissant subrepticement de l'imitation du sensible à celle du supra-sensible avec Platon, tout au moins à celle du général et du vraisemblable avec Aristote, à celle de la vérité embellie, conforme à l'idée, mais non aux apparences, et autres formules captieuses, variations sur le même thème intellectualiste : « copier la nature sans la voir », comme dit l'abbé DuBos avec une franchise admirable, mais très compromettante.

Pour la volonté enfin, l'idéal est *la splendeur du bien*. La plus grande source de tout idéal d'action est la moralité, appuyée en fait sur la vie sociale. Selon l'école de Durkheim, l'idéal pour l'individu, c'est la société, ou pour mieux dire les obligations qu'imposent et sanctionnent les règles de toute vie organisée collectivement. Car nul individu ne les réalise entièrement en lui-même et par lui-même ou pour lui-même. Il est toujours sur quelques points en deçà ou au delà d'elles, le *plus* étant ici, malgré l'apparence, négation par rapport à l'idéal, autant que son opposé le *moins* : selon les péripatéticiens, les deux extrêmes opposés du juste milieu sont autrement, mais également vicieux.

Quoi qu'en pensent les psychanalystes, le père n'est pas seulement pour ses enfants un idéal *naturel* ou *individuel*, mais encore, et en principe, un idéal *social* ; car son autorité sur sa descendance (comme celle de la mère et du fils aîné) varie foncièrement suivant les divers types de famille qui sont ou ont été pratiqués. Dieu lui-même est un idéal très variable selon le genre d'organisme

social qui a éprouvé le besoin de s'exprimer symboliquement en lui.

La société serait-elle, en définitive, la matrice de tout idéal pour les penseurs positifs, comme Dieu l'est pour les mystiques, et l'amour pour les naturalistes et les poètes ? Mais la société elle-même est plus ou moins idéale. On la juge, elle se juge elle-même, à chaque moment, ou en progrès ou en décadence. Si elle décrète la valeur des idéaux individuels, ce juge des juges cherche qui le juge.

Nous n'avons donc pas encore de critérium de l'idéal. Et même les trois fondements que l'usage et la philosophie lui attribuent ne sont pas aisément d'accord. L'amour n'a pas grand chose à faire avec l'abstraction, ni celle-ci avec la perfection. Chez Platon on ne sait comment ce ménage à trois évite le divorce. Et « l'étonnante surestimation du général » dans nos sciences et nos morales ne scandalise pas sans raison l'empirisme et le pragmatisme. Rien ne garantit que la volupté soit liée à ces superstitieuses valeurs : l'euphorie est signe de mort prochaine aussi naturellement que de santé.

Existe-t-il donc un critérium pour juger l'idéal par rapport au réel ? Il ne peut y avoir que trois réponses, — outre le scepticisme des valeurs, qui se travestit souvent en dilettantisme, en impressionnisme, en éclectisme du goût, et qui est donc moins jugement que refus ou paresse de juger.

La première réponse est négative : il n'y a pas de critérium de l'idéal. Non seulement ce critérium est impossible, mais il n'est pas même souhaitable. En tout domaine l'idéal est affaire d'intuition toute personnelle, incommunicable, sans commune mesure avec qui que ce soit : toujours absolue, même quand elle se veut mouvante comme la durée pure, dynamique comme la vie. C'est une foi qu'on a ou qu'on n'a pas. Ajouter qu'on *doit* l'avoir est un sophisme, commun d'ailleurs à toutes les religions prosélytiques, comme à toutes les politiques ou morales autoritaires, à toutes les esthétiques dogmatiques.

Cette première solution se met d'elle-même au-dessus de toute critique.

La seconde solution est *l'a priori*. De nul fait on ne peut jamais tirer nulle valeur ; de ce qui est, rien de ce qui doit être. Ou l'idéal n'existe pas, ou il est décrété *a priori*, sans raison ni expérience. Toute norme est décisive. Toute position d'idéal est comme une création *ex nihilo*, un acte de volonté qui n'a pas à se justifier autrement qu'en se posant. Comme tout postulat, il échappe à la

discussion et à la démonstration. Il ne peut avoir d'autre critérium de valeur que la volition créatrice.

C'est la critique de la connaissance qui a présenté cette abrupte conception de l'idéal avec la plus grande netteté (1). Mais cette franchise, qui fait sa force, découvre aussi ses faiblesses. Cette témérité dans la construction, qui rend les objections si faciles, n'est-ce pas l'honneur de tous les vrais philosophes ?

Or, en se réfugiant dans les formes *a priori* avec l'espoir de

(1) Kant rattache tout idéal à la raison, qui est une aspiration indéfinie de notre esprit à surmonter par des idées notre nature empiriquement conditionnée par la sensibilité. L'idéal, c'est l'idée rationnelle devenue concrète et même individuelle, c'est-à-dire représentée par une image pourvue de tous ses attributs sans aucune abstraction. Il y a une *idée de sagesse*, qui est nécessairement abstraite ; et un *idéal du Sage* (par exemple chez les stoiciens) qui est représenté comme une personnalité concrète et vivante, bien que réalisable seulement dans l'esprit ; « homme divin », dont il serait compromettant de présenter l'approximation dans un roman, parce que cette ombre douteuse de l'idée risquerait de faire suspecter, avec elle, la validité de l'idée elle-même dont elle s'inspire.

Selon la critique de la connaissance, seule la vie morale parvient à déterminer son idéal entièrement *a priori* : c'est l'impératif catégorique, pour lequel être pensé équivaut à être réalisé par l'intention, qui fait tout dans la vie morale. Car le devoir est un « fait de la raison » ; concept purement rationnel (à cela près qu'une satisfaction ou une peine s'y mêlent empiriquement), en sorte qu'ici l'idée coïncide avec l'idéal, la règle avec l'archétype. Mais il en est tout autrement pour ce qu'on peut nommer, non sans impropriété, les « idéaux de la sensibilité » : tels les monogrammes ou dessins flottants que conçoivent les peintres pour donner à leur génie naturel non des règles de création qu'il n'aurait qu'à suivre, mais des modèles exemplaires, d'ailleurs inimitables, qu'il peut contempler.

Le vrai modèle, le prototype du goût, c'est toujours l'idée, ce produit de la raison, qui, selon Kant, ne peut être qu'*a priori*, puisque par définition elle transcende toute expérience possible. Aussi n'y a-t-il d'idéal ni de la beauté « libre » ou « vague », sans but déterminé, comme celle des fleurs ; ni de la beauté « adhérente », c'est-à-dire impure, attachée à des fins déterminées, comme celle d'une maison. L'homme ayant seul, par sa loi morale, sa fin en lui-même, il n'y a d'autre idéal esthétique au monde que l'homme moral, et secondairement l'homme physique, en tant que sa beauté représente symboliquement sa moralité. L'idéal, même esthétique, est si complètement *a priori* qu'il n'y en a pas d'autre qui soit possible pour l'homme que l'homme même, c'est-à-dire dans l'animal raisonnable la raison, ou faculté de penser par formes *a priori*, qui est la condition première de toute loi scientifique ou morale et de tout jugement esthétique.

Pour que cet *a priori* transcendantal rejoigne cependant le réel tant bien que mal, il faut distinguer deux degrés des idées esthétiques : le normal et l'idéal.

L'idée esthétique *normale* d'une espèce est la moyenne des images de tous les individus connus de cette espèce (Type moyen que Galton appellera plus tard « image composite », Ribot « image générique ».) Elle est empirique, variable pour le nègre et le blanc, ou pour les diverses races de chiens. Étant générique, elle ne contient rien de ce qui caractérise chaque individu, et dont l'exagération devient caricature. Elle donne la règle pour juger l'exactitude, non la beauté de la représentation. Mais elle est la condition préalable et indispensable de tout jugement de beauté, c'est-à-dire du libre jeu de l'imagination avec l'entendement. Tels furent dans l'antiquité le « canon » humain de Polyclète et la vache de Miron.

sauver les valeurs en surmontant incontestablement tout le donné d'un seul coup, Kant s'est chargé délibérément de trois défauts irrémédiables.

D'abord, malgré ses efforts intermittents pour garantir l'autonomie des jugements de goût, il doit réduire la beauté à la moralité, seule valeur qui puisse être réellement pure *a priori*.

Ensuite il ne peut décider qu'arbitrairement le contenu de cette forme vide, qui ne détermine par elle-même aucune de ses applications : par exemple, quand il décide que les modèles du goût littéraire doivent être écrits dans une langue morte et savante, ou qu'en peinture le dessin est forme et la couleur matière, il ne fait que justifier, soi-disant *a priori*, les usages pédagogiques ou les discussions académiques qui étaient d'actualité en son temps. Cette carence de l'absolu est ruineuse pour le système. Mais il faut reconnaître que c'est lorsqu'il y renonce que Kant pose les vrais problèmes, que l'*a priori* se condamne à ignorer. La véritable transcendance consiste bien à dépasser les faits, mais non à se passer d'eux !

Enfin, après avoir distingué le *normal*, qui est empirique, de l'*idéal*, qu'il veut *a priori*, il ne livre aucun moyen de combler l'abîme qu'il a systématiquement creusé entre ces deux valeurs, bien qu'il donne l'une comme la condition indispensable de l'autre, — vue profonde et qui peut devenir excellente, mais prise en un sens plus scientifique, donc plus expérimental.

C'est au contraire à relier ces deux plans de toute valeur que doit s'attacher l'esprit scientifique. Telle est la troisième solution.

De son point de vue, le type fondamental de toute valeur c'est le *normal*, c'est-à-dire l'adaptation de chaque être à ses conditions d'existence intérieures ou extérieures. Toutes les sciences doivent concourir à le déterminer expérimentalement, depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie.

Le degré supérieur, que le premier rend seul possible, c'est l'*idéal* du beau. Ce principe régulateur (non créateur ou constitutif) est propre à l'homme moral, dont la représentation sensible par le physique peut seule procurer une satisfaction universelle et positive, tandis que celle d'une image normale, correcte mais sans idéal moral, ne produit pas même une satisfaction négative (Remarque pénétrante : un travail de bon élève ne peut être ni beau, ni même laid ; seulement exact ou inexact selon les règles empiriques).

En définitive, le jugement de valeur fondé sur un idéal de beauté ne peut être esthétiquement pur. C'est, au fond, un jugement de valeur morale prononcé *a priori*, à l'occasion d'un jeu désintéressé de l'imagination avec l'entendement (beauté), ou avec la raison (sublimité) ; et c'est ce jeu libre, sans idéal assignable, qui est seul l'objet d'un jugement de goût purement esthétique.

C'est par rapport à cette notion que doivent être définis les deux plans supérieur et inférieur. L'*anormal*, c'est l'inadaptation avec ses variétés : maladie, monstruosité, arrêt de développement, régression, faiblesse non viable, toutes les formes de la diminution ou de la négation des valeurs. L'*idéal*, c'est en principe *un type normal possible, mais non réel*, du moins pas encore, ou pas pour nous. Tel est le seul moyen de définir une valeur sans s'exposer au scepticisme, à l'arbitraire ou au cercle vicieux, où toutes les autres conceptions connues achoppent. Et si l'on estime très difficile de définir scientifiquement le type normal de chaque espèce, on a pleinement raison ; mais difficile n'est pas impossible ; et l'on commencerait à avoir tort si l'on croyait économiser cette difficulté en décidant arbitrairement ; tels ceux qui prétendent définir inversement le normal par l'idéal, et l'idéal par un postulat qui échappe à toute justification.

Pour éviter de nombreuses confusions, il faut distinguer trois degrés au moins dans tout idéal, selon qu'il est irréalisable, réalisable ou réalisé.

L'idéal *irréalisable* a été mieux nommé utopie et uechronie : ce qui n'a de réalité normale dans aucun pays, proche ou lointain, ni aucune époque, présente, passée ou future. Chimère plus qu'idéal, rêverie sans base sensible ou expérimentale. Les visions extatiques vécues, par impossible, par les mystiques, selon leurs expresses affirmations, en sont des exemples.

L'idéal *réalisable* est ce que nous imaginons normal dans une époque future, dans un lieu étranger, ou sur un plan autre que le nôtre et par ailleurs estimé supérieur. Espace ou degrés que nous ne pourrions atteindre qu'avec du temps, en sorte que les deux derniers cas supposent le premier, qui est fondamental : sous une forme ou une autre, l'idéal c'est le normal supposé non actuel, mais prochain. Il peut même y avoir un idéal projeté dans le passé, un idéal rétrospectif : tels ceux du néo-primitif, du néo-gothique ou du néo-classique, par exemple. Pour le concevoir il faut et il suffit que nous nous fassions, au prix de quelque artifice, une âme et des aspirations de primitif, de médiéval ou de classique ; âme que nous imaginons ou reconstruisons d'ailleurs selon nos moyens, non sans des faux-sens et contre-sens qui sont manifestes, mais aussi féconds que des vérités, et même davantage. De la sorte un idéal mort peut souvent connaître une résurrection, tout au moins par métempsycose.

Cette forme réalisable est donc une hypothèse que nous croyons vérifiable, mais seulement ailleurs ou plus tard. Elle rejoint l'utopie à mesure que s'éloigne le moment, le lieu ou le

niveau où nous en escomptons la réalisation : à la limite, les deux formes se confondent. Bien des espoirs qui ont fait l'idéal d'une génération ont été taxés d'utopie, d'erreur, ou même de rêve maladif par les générations suivantes, parce qu'ils n'ont pas eu même un commencement d'exécution. Ils rentrent dans le cas ordinaire de toutes les hypothèses scientifiques, ou généralisations, ou anticipations historiques qui ont paru vraisemblables, mais qui doivent être abandonnées parce qu'elles ne se sont pas suffisamment vérifiées, ou parce qu'elles ont été infirmées par des faits nouveaux (1).

Enfin la notion d'un idéal *réalisé* peut sembler contradictoire, puisque l'idéal, par définition, c'est ce qui d'abord n'est pas réel.

Néanmoins on dit volontiers d'une statue d'athlète grec qu'elle rend manifeste l'idéal biologique de l'homme, ou que la vie d'un milliardaire est l'idéal d'un pauvre diable. Or, il existe des athlètes et des milliardaires bien vivants, tout aussi *réels* que les « Français moyens » ou les « hommes de la rue » qui les envient comme leur *idéal*.

Cet emploi paradoxal du mot se justifie par une distinction non plus de temps ou de lieux, mais de degrés, ou, plus concrètement, de niveaux de vie individuelle ou sociale. Rien de plus banal pour un athlète que la course, ou pour un milliardaire que le palace. L'idéal est devenu bien plutôt pour l'un la promenade ou le repos, pour l'autre l'auberge ou le camping : symboles de liberté et de naturel sur un autre plan que le leur ; car tout le mérite de ces valeurs est dans ce décalage. « Si j'étais roi », idéal des bergers ; « si j'étais berger », idéal des rois, du moins dès qu'ils sont blasés sur la royauté, c'est-à-dire dès qu'ils y sont adaptés ou qu'elle leur est normale, en sorte que c'est la conquête de la vie simple et facile qui est pour eux l'effort le plus difficile,

(1) Cette tendance très humaine à la projection utopique ou uchronique du normal se satisfait comme elle peut, et plus d'une fois à contre-sens. C'est le cas des superstitions d'ordre populaire sur l'âge d'or ou le paradis perdu, d'ordre littéraire sur le salut par le retour à la bonne nature et à la vie sauvage, d'ordre savant sur la nostalgie du grand repos infantile ou fœtal. — Une polarisation universelle rétablit l'équilibre par la foi non moins vivante dans un progrès culturel indéfini, dans une euthanasie couronnant la vie ou en délivrant, dans une immortalité *future*, très opposée aux existences *antérieures*, qui obsèdent l'Extrême Orient : autant de formes de l'idéal visant l'avenir, et qu'on peut croire adaptées à des mentalités plus réalistes. — Anticiper par l'imagination sur l'évolution, c'est une utile fonction, sinon biologique, du moins psychologique et sociologique, pour faciliter l'évolution prochaine. Rétrograder sur elle, c'est la retarder et l'entraver : le contraire de la fonction naturelle de l'idéal.

et l'ascension vers un sommet. Les vierges de Raphaël ou d'Ingres peuvent faire très légitimement l'idéal d'un aspirant au prix de Rome. Mais, une fois rassasié de son prix, il leur préférera non moins légitimement les maritornes de Rembrandt ou de Goya. Or, malheur à qui ne se rassasie jamais de son idéal : en vérité il n'en a aucun ! En cette matière, sauf exceptions, fidélité c'est impuissance.

Selon la psychologie expérimentale, appliquée à l'esthétique par Monod-Herzen ou Coutrot, la loi de la conscience individuelle ou collective s'exprime toujours par un mouvement selon une courbe plus ou moins sinusoïdale, sur laquelle l'idéal ne peut être qu'une des phases. Elle est la plus élevée, mais il est absurde de la croire perpétuelle. Sans phases, plus decourbe, plus de vie, plus d'idéal. Mais il y a les Don Juan de l'art, incapables de découvrir longtemps beaucoup d'intérêts nouveaux dans la même œuvre, contraints à voler d'œuvre en œuvre ; et les Des Grieux, dont l'objet unique d'amour change perpétuellement, ou qui savent le voir ou le faire changer, même si, aux yeux des indifférents, il est demeuré le même.

Si la beauté est la *promesse* et non pas le *don* du bonheur, l'idéal est une promesse de normal, mais non le normal donné, ou vécu par nous. Afin qu'il constitue un idéal pour nous, il faut que ce soient tout au moins d'autres que nous qui le vivent, et sur un plan jugé supérieur au nôtre pour des raisons qui peuvent n'être pas toutes esthétiques, mais, par exemple, religieuses, scientifiques, morales ou sociales.

On peut croire que cette analyse est applicable à toutes les valeurs : éthiques, logiques ou esthétiques.

Tout moraliste moderne qui veut dépasser l'*a priori* kantien doit reconnaître que sous le régime de la cité antique l'esclavage était normal, mais que l'égalité de tous les hommes était l'idéal. Idéal fort bien pressenti et exprimé par les cyniques, les stoïciens, les chrétiens, les rédacteurs des codes romains, tous idéalistes, — taxés même d'utopie — qui n'ont pas réussi à faire passer leur idéal dans les faits, parce qu'ils n'étaient pas encore mûrs pour cette évolution. De notre temps, au contraire, cet idéal étant devenu réalité, du moins dans la vie politique du suffrage universel, et dans diverses formes de la vie juridique contractuelle, c'est un autre idéal d'organisation sociale anti-individualiste que l'on voit surgir dans presque toutes les civilisations actuelles. Soyons assurés que, là où il a pu déjà passer dans la réalité, la place sera bientôt libre pour un nouvel idéal de l'humanité. Car la loi de la courbe vitale est inexorable.

Quand il surmonte les préjugés dogmatiques qui font si souvent des vérités scientifiques *relatives* autant d'*absolus* superstitieux, le logicien ne juge pas autrement. S'il blâme la physique de Descartes, c'est parce que ce géomètre croyait prématurément normale une physique mathématique, qui n'était en son temps qu'un idéal, et qui est peu à peu devenue normale déjà pour nous ; en sorte que l'idéal de nos physiciens a dû se transposer : il vise de nos jours à remplacer (sans savoir encore très bien par quoi) les notions d'espace homogène et infini, de natures simples ou même individuelles, et tant d'autres prétendues évidences ou formes dites *a priori* et inhérentes à toute pensée possible. La méthode cartésienne n'a pas encore dépassé le plan de l'idéal dans la biologie, et même les bergsoniens l'y déclarent utopique ; à plus forte raison dans la psychologie, malgré les anticipations téméraires de Spinoza, de Herbart et de Fechner, qui ont cru pouvoir faire entrer ce rêve dans la réalité ; querelle de principes de quoi l'avenir de la science pourra seul décider, et non les principes prétendus *a priori* ou les données dites immédiates de la philosophie intellectualiste ou intuitionniste.

Appliquons cette analyse aux valeurs esthétiques. Elle nous fournira de quoi définir avec plus de précision certains complexes fort confus, sur lesquels se sont constituées des écoles d'art ou des doctrines d'esthétique.

Le *réaliste* est celui qui ne met dans son art que l'anormal et le normal qu'il peut observer en lui-même ou autour de lui, sans entreprendre sur l'avenir ni sur aucun autre *au-delà du réel*. Tels, chez Maupassant, les cas exceptionnels, rares jusqu'à l'anormalité, de *Mademoiselle Fifi* ou de *Toine*, sans parler des faits notoirement pathologiques au sens propre du mot, comme le *Horla* ; la plus grande partie de ses *Contes* et *Romans* étant remplis de la réalité normale, voire banale et plate. Des superstitieux de l'idéal en veine de subtilité ont dit de la peinture réaliste des Flandres qu'elle représente l'idéal de l'absence d'idéal, mais que c'est encore un idéal (1) !

Or, on ne peut jouer ainsi sur les mots que si l'on a posé *a priori* la nécessité d'une idéalisation dans tout art, au lieu d'en

(1) A propos de l'*Imagination*, Michaud découvre dans les peintures des intérieurs flamands les plus vulgaires « l'idéal d'une vie dépouvue d'idéal ». Ricardon ajoute, au sujet de l'*Idéal* : « Le laid lui-même, physique ou moral, est un moyen d'idéalisation. Balzac, dans une lettre à George Sand, déclare qu'il « pousse le laid à l'extrême, qu'il l'idéalise, comme elle le beau, pour frapper plus fortement ».

faire un type particulier d'imagination créatrice parmi les autres. Mais on pourrait distinguer plus utilement, chez certains réalistes, la prédilection pour les cas morbides et malheureux, chez d'autres le goût de la vie saine et finalement heureuse. Propension au pessimisme chez Zola et Huysmans, à l'optimisme chez Dickens et Alphonse Daudet : réalisme de l'anormal et réalisme du normal.

De même qu'il conviendrait de distinguer parmi les réalistes ceux qu'on pourrait nommer, en termes déjà connus, les triviaux et les naturalistes, de même il serait juste de séparer, dans le camp de l'idéal, les idéalistes, les idéaliseurs et les suridéalistes.

L'*idéaliste* est celui qui se représente par prédilection des êtres tels qu'ils sont dans la nature ou dans la société, mais en les y choisissant doués par avance de supériorités anesthésiques, dont l'honneur doit rejaillir sur son œuvre esthétique. L'artiste n'a pas à les rendre idéaux par son art : ils le sont déjà pour lui et pour son public. Ainsi les dieux ou les héros de l'épopée, les princes ou les grands hommes de la tragédie, les arbrisseaux printaniers ou les futaies centenaires, les roches architecturales, les ruines antiques ou les fabriques somptueuses des paysages d'autrefois, — d'avant les purs paysagistes.

Au sens, bien fondé dans l'histoire, où nous le prenons ici, l'idéalisme est, en un sens, réaliste : c'est le *réalisme* de ce que nous avons nommé l'*idéal réalisé*. Peindre les héros héroïques et les grands grandioses, ce n'est pas les idéaliser, mais les peindre tels qu'ils sont réellement, — ou du moins tels qu'on les croit être, ce qui, en matière d'art, revient au même. Le « réalisme des classiques » n'est pas un paradoxe. Bien trop pessimiste est celui qui ne veut trouver dans la réalité que le trivial ou l'anormal !

L'*idéaliseur* est celui qui s'attache dans ses œuvres à des objets ou des hommes vulgaires, réputés à tort ou à raison inférieurs dans la nature ou dans la société, et qui leur prête par son art des caractères supérieurs, une noblesse méritée peut-être mais inattendue, étant jugée insolite à ce niveau de vie.

Ainsi le roman et le drame romantiques ont coutume d'attribuer à des personnages du commun les sentiments humainement nobles que l'ancienne tragédie ne croyait pouvoir supposer que chez des héros socialement nobles. Ils sont *idéaliseurs*, ou attachés à l'*idéal réalisable* ou au *normal transposé* à un ton supérieur, là où les classiques n'étaient qu'*idéalistes*, ou partisans du *normal supérieur*, c'est-à-dire de l'*idéal réalisé*.

Il y a cent façons d'idéaliser, et des degrés infinis dans cet

ennoblissement. On peut vêtir à la romaine la statue d'un parvenu français ; on peut projeter sur la ronde de bourgeois hollandais qui jouent aux soldats une lumière quasi mystique, qui est réservée d'ordinaire à des apparitions plus surnaturelles ou plus héroïques ; on peut développer un naïf chant populaire monodique en thème de symphonie à grand orchestre ; on peut, comme dit Boileau,

Du plus affreux objet faire un objet aimable.

Le *Lulrin*, qui feint de hausser jusqu'au plan de l'*Iliade* une querelle basse de chapitre, est une caricature de l'idéalisation, mais non de l'idéalisme. Et Boileau admettait logiquement les romans chevaleresques, avec leurs hauts faits à leur place, alors qu'il blâmait les romans pastoraux, avec leurs bergers déplacés, cultivés, mondains ou sublimes parmi leurs moutons. Il refusait de confondre les *genres nobles* avec les *genres anoblissants*, qui en sont fort différents, bien qu'on ne songe pas assez à les distinguer.

L'idéaliste veut ignorer la laideur, le mal et le faux, autant que faire se peut. Ces trois « voix » discordantes sont exclues de sa polyphonie. L'idéalisateur veut au contraire les utiliser en « sauvant » ces dissonances, comme disent les musiciens ; en les « sublimant », diraient les psychanalystes. Celui-ci ne peut aimer un démon sans en cristalliser les aspects sous la forme d'un ange. Un poème d'amour ou une effigie flattée lui épargneront les efforts pénibles d'apprivoiser la mégère, ou d'endivoreer. L'idéaliste n'aime qu'un ange ; car il en trouve. Le réaliste aime son démon tel quel ; c'est pourquoi les hypocrites le jugent cynique. L'idéalisateur élève, par miracle, ou plutôt par hérésie, l'Enfer jusqu'au Ciel (1).

On peut enfin nommer *suridéaliste* l'artiste qui s'efforce à nous transporter avec lui sur le plan transcendant de l'*idéal irréalisable*. C'est comme une limite mathématique vers laquelle peuvent tendre les autres puissances de l'idéal, mais sans jamais l'atteindre ; catégorie éminemment instable et contestable puisque par définition ce qui vaut pour le sensible ne peut s'ap-

(1) « Par devoir », préfère dire Kant, lorsqu'il attribue à un noble ou sublime *Adrastie* de tempérament « mélancolique » le « principe » de continuer à aimer constamment sa femme lorsque, de jolie, caressante et sensée, elle est devenue laide, acariâtre et vulgaire. Mais l'« impératif catégorique » (comme dira Kant un peu plus tard) n'est pas, grâce au ciel, la seule « machine à idéaliser » dont dispose l'humanité.

pliquer au suprasensible, — si du moins l'on accepte la séparation critique de ces deux mondes. Point de normal ou d'idéal qui tiennent dans l'inconnaissable, — à moins qu'on ne préfère dire plus positivement : point d'inconnaissable dans le normal ni dans l'idéal.

Ainsi voyons-nous l'art du Dante osciller dans une ivresse démoniaque ou dionysiaque parmi toutes les nuances surhumaines d'un suridéalisme théologique jusqu'à choir dans celles d'un réalisme fort humain. D'autres surhommes, un saint Jean de la Croix, un William Blake, ne font parfois les anges qu'aux risques et périls de leurs arts. Chez les Méditerranéens les dieux ont accoutumé de se faire hommes, — classique idéal réalisé ou réalisable. Chez les Septentrionaux ce sont les hommes qui s'érigent en Dieux, — romantique et mystique idéal irréalisable.

On oppose traditionnellement les genres nobles et vulgaires. Il serait bon d'ajouter les genres ignobles, anoblissants et transcendants.

A ces genres se trouvent respectivement adaptés les tempéraments idéalistes et réalistes, auxquels il convient d'annexer d'un côté les trivialistes, de l'autre les idéaliseurs et les suridéalistes.

C'est surtout grâce au type psychologique de l'idéalisation que se crée l'une des manières d'être les plus fréquentes de toute évolution humaine : le dénivellement des valeurs. C'est par ce processus que la maison de bois, plus utilitaire qu'artistique, est devenue en Grèce temple de marbre selon des ordres consacrés ; que, chez les modernes, de danses vulgaires sont sorties la suite d'orchestre, la sonate, la symphonie, ou du théâtre populaire de tréteaux, le drame lyrique des romantiques (1).

Ce type psycho-esthétique atteint son plein et pur développement dans certains « genres » (bien qu'il puisse s'exercer partiellement dans tous) et dans les moments les plus révolutionnaires du dénivellement des valeurs. Son analyse pourrait projeter une lumière nouvelle sur la constitution des formes d'art et sur l'histoire de leurs évolutions et mutations individuelles ou collectives.

(A suivre.)

(1) Voir : Ch. Lalo, *Esthétique*, p. 91-93. — *Les principaux types du Dénivellement des Valeurs esthétiques*, VII^e Congrès de Philosophie, Oxford, 1930, p. 364-369.

Nature et mission du Poète dans la Poésie latine

par M. Jean COUSIN,

Chargé de Cours à l'Université de Poitiers.

V

Catulle.

A la même époque se développe à Rome un mouvement littéraire calqué sur la réaction anticlassique, et venu d'Alexandrie d'Égypte. Il ne nous appartient pas d'en étudier ici les manifestations que nombre de chercheurs ont examinées déjà : ils en ont signalé les sources, les thèmes, les orientations ; ils ont montré comment l'alexandrinisme grec et romain est caractérisé par un art raffiné, une érudition subtile, un souci précieux du détail pittoresque ou familier, une certaine indifférence à la composition régulière, un amour assez vif du court poème. Et si l'alexandrinisme pénètre à Rome, ce n'est pas seulement parce que les Latins, selon le constant mouvement d'alternance qui anime toutes les littératures, dédaignent à ce moment-là la poésie classique des Grecs et se tournent vers un genre réactionnaire ou parce que les procédés scolaires des professeurs latins ont dépassé leur but et conduit à la préciosité ceux qu'ils voulaient seulement mener jusqu'à la finesse, c'est encore parce que le luxe de la haute société romaine, les élégances de la vie mondaine, la recherche du goût engageaient les poètes à composer des vers de dilettantes et d'érudits.

Au reste, il est arrivé à cette appellation d'alexandrinisme ce qu'il arrive à toutes les classifications générales ; à lire les œuvres des écrivains, on s'aperçoit qu'elle convient surtout à la facture et à la technique et le fougueux et passionné génie d'un Catulle échappe en partie à ce cadre étroit.

Si Catulle est le représentant de cette poésie novatrice, il n'est pas cependant un isolé : autour de lui, l'histoire a retenu les noms

de P. Valérius Cato, de Licinius Calvus, de M. Furius Bibaculus, d'Helvius Cinna, de beaucoup d'autres, Tigidas, Q. Cornificius, Caecilius, C. Memmius, Q. Mucius Scaevola, C. Iulius Calidus, Volumnius, Cornelius Nepos, Mamurra, P. Terentius Varron de l'Atax, Volusius, Sallustius, Egnatius, qui n'appartiennent pas tous à la même école, se sont rendus plus célèbres parfois par des œuvres en prose ou des actes extralittéraires, ou seraient ignorés de la postérité s'ils n'avaient été malmenés par Catulle lui-même. Leur œuvre poétique, parvenue jusqu'à nous en misérables fragments, offre un bien mince intérêt pour notre enquête : on ne saurait retenir le vers de Valérius Cato :

Sic precor et nostris superent haec carmina uotis (1),

bien que l'auteur, surnommé la Sirène latine (2), ait été présenté comme le seul qui sache lire et former les poètes (3), ni deux fragments de Licinius Calvus évoquant le moment

Où il ne sera plus qu'une fauve poussière (4)

ni Helvius Cinna qui parle du labeur du poète et de ses veilles (5), ni enfin Tigidas, qui voit dans la *Lydia* de Valérius Caton

doctorum maxima cura liber... (6)

Les autres fragments n'apportent aucun témoignage. En revanche, Catulle propose à notre attention trois thèmes différents :

- a) L'immortalité que le poète confère à ceux qu'il chante ;
- b) La nécessité de la chasteté chez le poète ;
- c) La valeur curative de la poésie.

Le premier thème est banal et tous les poètes lyriques l'ont traité ; Ennius disait déjà qu'il vole vivant par les bouches des hommes et Lucilius escompte la même célébrité. Dans sa thèse sur Callimaque (7), M. E. Cahen a signalé quelle force cette idée avait dans l'esprit du poète alexandrin :

Chez ce lettré, les sentiments les plus naturels et les plus sincères se nuancent de ce tour professionnel de la pensée. Et le sentiment de la gloire

(1) *Poetae latini minores*, ed. F. Vollmer (vol. 1, appendix Vergiliana), Teubner, 1927 : *Dirae*, v., 25, 47. — (2) Suétone, *De gramm.*, 11. — (3) *Ibid.* — (4) C. Licinius Calvus (Baehrens, *op. cil.*, p. 321, 15). — (5) Baehrens, p. 324, 11. — Cf. Quintilien, *Inst. orat.*, X, iv, 4 : *Cinnae Smyrnam nouem annis accepimus scriptam*. — (6) Baehrens, *op. cil.*, p. 325, 2. — (7) E. Cahen, *Callimaque et son œuvre poétique* (Bibl. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 1929, fasc. 134), p. 412. —

poétique, « l'amour du vert laurier » est si fort chez lui que, contre les droits peut-être d'une juste critique, son amitié entend assurer cette louange à ceux qu'elle distingue.

Callimaque a eu des devanciers, notamment Pindare et Platon. Les vers sont fort nombreux chez le premier, qui montrent l'importance de cette idée dans son œuvre. Il croit que les Muses assurent la gloire des mortels ; les poètes immortalisent les hommes par leurs chants (1) et ils illuminent leurs tristesses d'un rayon de joie ; sans poète, les vertus restent ignorées, les mortels inconnus, les puissants et les humbles confondus dans l'éternel oubli. Qu'on la figure par une flèche qui vole à travers les airs (2), un vin que l'on verse en une coupe d'or (3), un breuvage doux comme le miel (4), une flamme qui embrasera les cités dans la nuit de l'histoire (5), c'est toujours l'immortalité qu'elle donne à ceux qu'elle touche de son divin contact. Le discours de Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon est bien connu et l'on sait comment elle explique la genèse de cet amour de la gloire qui anime si fort le cœur des hommes. Plus tard, à l'époque alexandrine, Théocrite indique à son tour le rôle des Muses et celui des poètes (6) :

C'est le soin constant des filles de Zeus, le soin constant des chanteurs de célébrer les Immortels, de célébrer les exploits des hommes vaillants. Les Muses sont des déesses ; déesses, elles chantent des dieux ; nous, en ce monde, nous sommes des mortels ; mortels, chantons des mortels... L'avantage de la richesse... c'est surtout d'honorer les saints interprètes des Muses, pour avoir bon renom même quand on est enfoui dans l'Hadès et pour ne point gémir sans gloire sur les bords du froid Achéron, comme un gueux fils de gueux... C'est des Muses que vient aux hommes la belle renommée...

Le reste de l'idylle montre comment la poésie a sauvé de l'oubli les Scopades et les Aleuades, Glaucos, Sarpédon, les Priamides, Kycnos, Ulysse, Eumée, Philoitios et Laërte. Chez les Latins, Céciron va composer son *De Gloria* (7) et affirmer dans le *Pro Archia*, les *Tusculanes*, la *République*, sa foi dans la pérennité de la gloire célébrée par les belles-lettres, thème qu'Horace saura magnifiquement développer.

(1) Pindare, *Olympiques*, XI, 5 ; *Néméennes*, VII, 19 ; sans être aussi précises que les deux allégations qui précèdent, les *Pythiques* I, III et VIII, les *Isthmiques* III, VI et VII contiennent des idées analogues. — (2) *Olymp.*, IX, 6 sq. — (3) *Olymp.*, VII, 8 sq. — (4) *Olymp.*, XI, 4. — (5) *Olymp.*, IX, 33. — On trouverait maint autre exemple dans les *Olymp.* VI, *Isthm.*, I, *Néméennes* IX et les fragments recueillis par M.A. Puech dans le t. IV de son édition de Pindare (Belles-Lettres) ; cf. fragm. 32, 33, 36, 37. — (6) *Théocrite*, *Idylle* XVI (trad. Ph. E. Legrand, (Belles-Lettres). — (7) Le *De gloria* est perdu ; cf. Schanz, *Lit. Gesch.*, 4^e éd. p. 525 ; *Tusc.*, III, 2 ; cf. I, 2 ; *Rep.*, III, 20 ; *Pro Archia*, passim ; cf. également *Pro Plancio* et *In Pisonem*.

L'idée ne nous semble pas séparable de la notion de *uales*. Pour beaucoup, le don divin de l'inspiration fait de l'écrivain un prêtre des Muses, qui, instruites du passé, assurent la continuité des traditions et suppléent aux défaillances de la mémoire humaine ou aux injures du temps. Et la religion s'est trouvée d'accord avec le vœu secret des poètes.

Il convient de dire, d'ailleurs, que chez Catulle, ce désir de l'immortalité ne semble pas très ardent (1) : c'est la gloire de ses amis qui le préoccupe et surtout la notoriété de ses ennemis. Le thème de l'immortalité, qui, chez les autres poètes, est l'expression d'un rêve égoïste, devient dans ses vers une arme satirique.

Et la satire est souvent insolente et impudique.

A cet égard, Catulle exprime une idée assez curieuse. Depuis longtemps, le poète est considéré comme un *purus Musarum sacerdos* (2), mais notre auteur distingue entre les vers et l'écrivain :

*Nam castum esse decet pium poetam
Ipsum, uersiculos nihil necesse est* (3),

et, bien qu'elle semble assez commune chez les Romains, puisqu'on la rencontre chez Ovide, Martial et Pline le Jeune, cette conception semble fort éloignée des théories qu'un stoïcien comme Quintilien expose dans son *Institution oratoire* (4). Séparer l'œuvre et l'auteur, c'est ce que n'auraient jamais admis ceux qui définissaient l'orateur : *uir bonus dicendi peritus* et qui affirmaient qu'on ne peut être un bon poète, si l'on n'est pas un homme de bien (5). Ronsard a repris le thème, quand il a dit :

Car Dieu ne communique aux hommes ses mystères
S'ils ne sont vertueux, dévots et solitaires (6).

Il faut en chercher l'origine chez Platon, qui dit dans le *Phèdre* (7) :

Il y a encore un troisième genre de possession et de délire, celui dont les Muses sont le principe : si l'âme qui en est saisie est une âme délicate et immaculée, elle en reçoit l'éveil, il la plonge dans des transports qui s'expriment en odes, en poésies diverses, il pare de gloire mille et mille exploits des anciens et ainsi il fait l'éducation de la postérité.

(1) Catulle, VI, 16 ; XL, 6 ; LXVIII b ; XCV. — (2) Cf. chez les Romains, après Catulle, Properce, III, 13, Ovide, *Am.*, III, 8, 23 ; *Trist.*, III, 2, 3 ; *Ibis*, 97. — (3) Catulle, XVI, 5 ; cf. XIV, 7. — (4) Cf. J. Cousin, *Études sur Quintilien*, Paris, Boivin, 1936, p. 638. — (5) Idée de Posidonius, citée par Strabon, XVI, 1, 2, 3, p. 20, Mein. — (6) Ronsard, Marty-Laveaux, IV, 311. — (7) *Phèdre*, 245 a. —

La pureté de l'âme est donc indispensable : seul, aux yeux de Platon, un poète philosophe peut être inspiré, parce qu'il est pur (1). Une équation de même signe est établie par Catulle entre *castus* et *pius* : la piété envers les Muses, dont il est le prêtre, implique la vertu de pureté. Mais si je ne me trompe, le poète latin n'a pas compris la doctrine qu'il invoque ou il joue sur les mots : la pureté dont il s'agit chez Platon et ses disciples, proches ou lointains, n'est pas précisément l'éloignement de la vie sensuelle, mais la virginité relativement à toute autre possession ou toute autre admonition démonique : le délire des Muses et l'influx divin doivent être les premiers et les seuls à pénétrer l'âme de l'élu. Être infidèle aux neuf sœurs est donc une souillure, un manque de *castitas*. Aussi le vers de Catulle nous paraît-il assez éloigné dans son fonds de son sens apparent : est-ce une boutade ? C'est possible ; j'inclinerais plutôt vers une erreur d'interprétation qu'a facilitée et suscitée la vulgarisation d'une idée dont la diffusion altéra la signification originale. La vraie foi en l'inspiration mystique a disparu ; on n'en parle plus que par habitude.

Dès lors, Catulle peut librement plaisanter sur ses vers et tenter de justifier leur licence : il ne va pas jusqu'à dire que la poésie est affaire de métier, mais son attitude laisse supposer qu'il le croit ; les subtilités alexandrines sont œuvres de techniciens. Et Catulle n'avait point une si haute conception de la vie morale qu'il s'interdit quelque licence dans la satire ou l'invective.

Un troisième thème apparaît dans ses poèmes : la poésie adoucit la souffrance.

A Manlius, qui est accablé par un cruel malheur et ne trouve de consolation ni dans l'amour ni dans la lecture des vieux poètes, il dédie un émouvant poème, tout plein de sa propre tristesse : il a perdu là-bas, en Bithynie, un frère qu'il adorait :

Tu veux que je te relève, dit-il à son ami, et que du seuil de la mort je te ramène à la vie... Il m'est doux que tu m'appelles ton ami et que tu me demandes les présents des Muses et de Vénus (2).

C'est la première fois qu'on rencontre ce thème en latin et il est assez timidement exprimé. Il est aisé de voir d'ailleurs que la demande de Manlius n'est chargée d'aucun sens mystique et qu'il ne s'agit point de la vertu cathartique de la poésie, mais d'un simple divertissement littéraire, propre à détourner l'esprit de la douleur obsédante.

(1) Cf. *Lois* IV, 719 c d, VII, 801 bc. — (2) Catulle, éd. Lafaye (Belles-Lettres), LVIII, 3 et suiv.

Il ne néglige pourtant pas les invocations aux Muses : il les appelle *Musae* 4 fois (1) ; il nomme Uranie une fois (2) ; enfin, il demande à des divinités qu'il désigne par les noms de *uirgo* ou de *deae* de veiller sur la destinée de ses poèmes (3)

A y regarder de près, ces invocations ne sont rien d'autre que des lieux communs, des clichés nécessaires de la poésie lyrique. Ici, les *doctae uirgines* et les Muses désignent métaphoriquement la création poétique ; là, elles représentent l'œuvre des *ueleres scriptiores* ; ailleurs, elles symbolisent l'inspiration et sont associées à la montagne de Pipla. Uranie, qui paraît pour la première fois dans la poésie latine, n'intervient que pour un détail d'érudition généalogique. Seules, les *deae* du poème LXVIII b et la *patrona uirgo* du poème I jouent le rôle des divinités invoquées dans les exordes et les pièces liminaires et semblent révéler la foi du poète. Mais n'est-ce point simple apparence ? Et ne s'agit-il pas ici encore d'un lieu commun la rhétorique ?

Le lyrisme de Catulle, dont la forme est érudite et le fond si naturel et si humain, brûle d'une passion sensuelle et matérialiste ; ses fièvres, ses langueurs, ses invectives, ses remords, qu'on a tant de fois analysés, ne suscitent en lui aucun de ces ébranlements douloureux qui rappellent à l'homme la brièveté de la vie et le tournent vers l'éternel. Le poète ne semble pas avoir eu le caractère d'un mystique, encore moins le tempérament d'un ascète : faut-il s'étonner que sa poésie nous dise uniquement, dans une pathétique simplicité, l'obsession inassouvie de sa fureur d'aimer ?

Et si ses poèmes lyriques ne sont que des spasmes et des cris, quelque émouvants qu'ils soient, faut-il leur attribuer un rôle précis, qui déborde leur allure de confession ?

Jules César déclarait en effet que les vers de Catulle, les épigrammes notamment, l'avaient blessé directement ainsi que son lieutenant Mamurra (4).

Il est exact que Catulle a malmené Mamurra et qu'il l'a désigné par un infamant sobriquet. Ses invectives attaquent en cet officier de César le méchant auteur de *uersiculi* et le débauché cu-

(1) Poèmes LXV, 3 ; LXVIII, 7, 10 ; CV, 2. — (2) Poème LXI, 2. — Cette Muse apparaît fort peu dans la poésie latine : Outre ce texte, on relève Ovide, *Mét.*, V, 260, *Fast.*, V, 55 ; Stace, *Théb.*, VIII, 551 ; Mart. Cap., II, § 118 ; Claud. Manl. Theod. 274 ; *Carmen de mensibus* 20 (PLM, I, p. 208) ; Anthol. Lat., 276, 8 ; [Ausone], *id.* XX, 8. — (3) Poème I, 9 : *patrona uirgo* (peut-être Calliope) ; les poètes sont sous la tutelle des Muses (cf. Suétone, *Gramm.*, 6 : *poetae sunt sub clientela Musarum* ; LXVIII b 1 : *deae*. — (4) Suétone, *Jules César*, 73.

pide. On ne saurait affirmer que le premier grief ait atteint le proconsul, mais le second touchait assurément Pompée et son beau-père. Le poème XXIX ne laisse aucun doute à cet égard et à lire les vers rageurs de Catulle, on se persuade que Mamurra n'est ici qu'un prétexte pour attaquer les « maîtres de Rome ».

Sans doute, à l'origine, entre Catulle et Mamurra y a-t-il une histoire de femme : Amaena, l'amie du *decoctor Formianus*, que l'ardent poète avait peut-être détournée de son amant, lui aurait demandé pour prix de ses faveurs une somme supérieure à ses possibilités ; ses charmes ne justifiaient sans doute point ses prétentions. D'aimables amis avaient comparé Amaena et Lesbie et plaisanté Catulle sur sa nouvelle conquête. Aventure assez trouble qui nous vaut des poèmes insolents. De là, à étendre l'invective à César, protecteur et compagnon de débauches du *praefectus fabrum*, il n'y avait qu'un pas : ce ne serait pas la première fois que notre poète aurait ainsi allongé la portée de ses traits. Et comme la querelle entre Amaena et lui est née, semble-t-il, d'une question d'argent, il est explicable qu'il ait attaqué Mamurra, qui passait pour riche, avait en Italie de vastes domaines et profitait de sa fonction militaire pour piller les pays conquis.

Mais il était inutile d'associer aussi directement César à ces invectives, si la satire ne le visait pas aussi.

L'impudeur, l'amour du jeu, les dettes de César étaient choses connues à Rome : on dénombrait à plaisir ses maîtresses, Postumia, Lollia, Tertulla, Mucia, Servillia, Tertia peut-être, en attendant Eunoé et Cléopâtre ; on savait ses mariages et ses divorces ; on n'ignorait pas sans doute la teneur immorale de la loi qu'il avait fait préparer par Helvius Cinna, ni la violence des accusations portées contre ses mœurs par les soldats, par Curion, par C. Memmius, par Cicéron, ni les édits de Bibulus, ni les quolibets d'Octavius. Le luxe de ses banquets, le faste de ses triomphes, l'audace de ses ambitions ont été maintes fois analysés. Mais Catulle était-il vraiment homme à s'indigner de la débauche de César (1) ?

(1) A la date qui nous occupe d'ailleurs, certains des excès que je signale ci-dessus n'avaient pas encore eu lieu. — Et il ne semble pas qu'il y ait eu rivalité amoureuse entre eux deux. — M. B. Mosca, *La psicologia politica di Catullo* (Atene e Roma, VIII, 1927, p. 52-68) essaie de montrer que Catulle aurait été choqué, dans son honnêteté provinciale et son ingénuité, par la débauche de son temps ; la violence de ses invectives prouverait qu'il n'est pas contaminé. Sur quoi peut-on se fonder pour lancer de pareilles hypothèses ? — Sur les relations de César et de Cicéron avec Catulle, voir une bonne mise au point de F. M. Debatin. *Catullus, a pivotal personality*, C. J., 1930 (XXVI) p. 207-222. —

La cause de son indignation doit être cherchée ailleurs. Où ? Dans la politique.

Le « général unique » — éloge à la fois exact et ironique — a conquis la Gaule et franchi le Rhin et la Manche. Il a publié ses victoires avec un art admirable de la réclame. Le poème XXIX ne peut viser une période antérieure à l'année 54, date de la 1^{re} expédition de Bretagne et de la mort de Julie, qui marque le début du détachement de Pompée ; elle ne peut désigner une année postérieure à 53, qui voit disparaître Crassus, se dissocier le triumvirat, s'amorcer les répressions de Gaule et gronder les premiers bruits du soulèvement de Vercingétorix. C'est en 54 que s'achève le consulat de Pompée et si les vers du poète évoquant la conquête des Gaules désignaient la fin de 52, Catulle ne pourrait associer le beau-père et le gendre, puisque, César étant absent de Rome, Pompée manœuvre en juillet 53 pour faire échouer les partisans de César, Cn. Domitius Calvinus et L. Memmius et triompher M. Aemilius Scaurus et M. Valerius Messalla ; le « pacte de famille » et les combinaisons matrimoniales de César échouent : le vainqueur des Gaules subit une éclipse. Ce n'est pas à cette période que peuvent s'appliquer les vers de Catulle :

..... *urbis o potentissimi*
Socer generque, perdidistis omnia.

C'est pendant le deuxième consulat de Pompée que fut composé le poème CXIII, le poème XXIX datant des derniers jours de l'année 55, avant la sortie de charge de Pompée, à une date où Julia n'est pas morte. Et les poèmes LVII et LIV appartiennent à la même veine. On peut constater en outre que d'autres victimes de Catulle se nomment Pison, Nonius, Vatinius ; il ne semble pas douteux que le premier soit L. Calpurnius Piso Caesoninus, beau-père de Jules César, celui qui lança à l'automne de 54 un pamphlet contre Cicéron et l'appelait ironiquement le Romulus d'Arpinum ; Nonius est L. Nonius Asprenas, ici représenté comme *struna* ; Vatinius est l'agent de César poursuivi devant les tribunaux par Calvus en 54 et souvent malmené par Cicéron. Or, Catulle n'est pas en bons termes avec le grand orateur et il lui adresse une pièce ironiquement flatteuse (1).

(1) Poème XLIX. — E. Benoist et E. Thomas ont exposé, *ad locum*, dans leur *Commentaire*, les opinions de Schwabe, Westphal, Süss, Jahn, Ribbeck et Schulze, dont les uns voient en ce poème une pièce sérieuse, les autres une satire. Il ne me paraît pas douteux que ce poème est une charge : l'humilité

Les documents nous manquent pour déterminer s'il a douté du régime triumviral ; il est certain en tout cas qu'il s'indignait contre ceux qui en profitaient pour se conduire en satrapes et que le poème XXIX dirigé contre Mamurra n'est pas animé d'un grand enthousiasme pour les réformes des triumvirs. Si l'on laisse de côté les invectives contre les mœurs qui touchent l'homme privé, — ce sont d'ailleurs les plus nombreuses — on relève deux griefs principaux, l'un exprimé sans ambages : « Vous avez tout bouleversé et la situation n'est pas meilleure » ; l'autre, plus voilé, paraît railler les campagnes de César, qui rapportent un riche butin et facilitent les débauches de ses amis, mais ne répondent pas, dans la réalité, aux incessants triomphes qu'annoncent ses messages.

On a essayé de montrer que Catulle avec une ingénuité et une simplicité toutes provinciales avait été choqué par les manières de César, sa politique et ses mœurs (1). Je ne sais pas si les provinciaux sont aussi naïfs ; en tout cas, notre poète semble peu fondé à s'indigner contre les mœurs des autres.

Il est plus sage de croire qu'il s'est fait à propos d'une déception personnelle l'écho des anti-césariens de son temps : on reprochait à César de bouleverser les attributions judiciaires des nobles par les lois *Valeria* et *Fufia Calena*, de gêner les prévarications des *Patres* par la *lex Iulia de repelundis* et de tarir ainsi les sources qui alimentaient leurs campagnes électorales, de braver le Sénat et Caton, de changer l'économie agraire, d'intervenir dans la répartition des promagistratures, dans le règlement des marchés censoriaux, dans l'attribution des légions aux proconsuls. Ce ne sont pas là sans doute des raisons qui ont inquiété Catulle et il n'a pas dû s'indigner de voir César s'entourer d'hommes comme Clodius, Pison ou Memmius, puisqu'il accompagna le dernier en Bithynie. Mais là, il eut des déboires et il était d'humeur ombrageuse et vindicative : son indignation contre César ressemble, à certains égards, à celle de Victor Hugo contre Napoléon III : elle procède d'une déception et s'il est vrai qu'à « ne rien pardonner le pur amour éclate », il est exact aussi qu'on ne hait jamais tant que ce que l'on a beaucoup aimé. En outre, comme Cisalpin, il peut avoir des griefs précis contre Mamurra qui exploite la Gaule chevelue et possède « tout ce qu'elle possédait » avant lui : il est naturel qu'il englobe César dans ses critiques.

de Catulle est simple feinte ; les termes *disertus*, *optimus patronus*, ne sont pas flatteurs pour Cicéron (cf. *Orator*, 18 et *Brutus*, 322). — Calvus, ami de Catulle, détestait Cicéron. — (1) Cf. l'article de B. Mosca déjà cité. —

Ami de la jeunesse aristocratique de son temps (1), il est gagné par leur inquiétude. Cicéron, après les élections consulaires, en 59, écrivait déjà que la République était détruite de fond en comble et César se prépare à « sauter par-dessus les têtes des Romains » ; Caton et Cicéron vivent sous la menace de Clodius ; Cicéron part en exil en 58 et rentre en août 57 pour se faire bientôt l'auxiliaire de César, mais Caton ne fléchit pas, ni Catulle, qui ne joue pas de rôle politique, mais invective violemment contre le général unique. Non que Cicéron n'attaque pas encore Pison, mais il ménage le chef du triumvirat ; non que César n'ait fait des avances au poète, mais Catulle résiste encore et quand, dans un poème (2), il fait allusion aux souvenirs que contient la Gaule des triomphes de César, on peut se demander si l'allusion n'est pas ironique, malgré la versatilité de certains hommes de ce temps-là et la facilité avec laquelle ils passent d'une attitude hostile à une attitude sympathique.

L'absence de textes nous interdit d'apporter des précisions plus grandes : on ne sait rien sur les raisons authentiques et définies qui ont poussé Catulle contre César et l'ont ramené plus tard vers lui, puisqu'il ne semble pas douteux qu'il ait diné à sa table (3) : nous venons de présenter, en nous fondant sur quelques faits, les conjectures qui nous ont paru les plus vraisemblables.

Une conclusion ressort toutefois des textes : c'est que notre poète ne semble pas avoir voulu jouer un rôle politique dans l'Etat et qu'il ne s'est jamais prétendu supérieur aux hommes de gouvernement, parce qu'il était poète. Le problème, que nous devons poser, après d'autres, puisque les allusions des vers de Catulle nous y inclinaient, ne saurait avoir d'autre solution que celle-là.

Et ainsi se confirme l'idée, indiquée déjà par nous : la mystique de l'inspiration disparaît progressivement et les poètes se persuadent moins aisément de leur mission surnaturelle.

(A suivre.)

(1) Il était lié aussi avec elle par une communauté de goûts littéraires — qui n'est pas en cause ici d'ailleurs. Cf. M. G. Celle, *La critica letteraria nel libro di Catullo* (Atti d. Soc. Ligust. di sc. e lett., août-septembre 1929). —

(2) XI, 10. — (3) Suétone, *Jules César*, 73. — On peut remarquer en outre que Cicéron (*Ad. Att.*, VII, 7, 6 et XIII, 52, 1.) malmène aussi Mamurra et Labiénus.

L'Art dramatique de Lope de Vega

par Eugène KOHLER,

Professeur de langues et littératures méridionales,
à l'Université de Strasbourg.

VI

La comedia de capa y espada.

En somme, on pourrait ramener à deux groupes fondamentaux l'ensemble des thèmes dramatiques traités par Lope : d'une part, ceux qui ont trait au passé, qu'ils soient historiques, légendaires ou hagiologiques, et, d'autre part, ceux qui sont d'actualité — nationale ou généralement humaine. Dans ce second groupe prendraient place les *comedias decapa y espada* et les comédies novellistiques, dont l'action entièrement fictive ne reçoit pas une détermination temporelle précise. En abordant maintenant l'examen des comédies de ce genre nous sommes obligés de faire la même réserve que pour le premier groupe des comédies historiques et légendaires : comme dans celles-ci l'Histoire et la Légende se sont mêlées et confondues presque toujours, de même on pourra hésiter souvent si telle pièce doit être rangée parmi les comédies de cape et d'épée ou parmi les comédies novellistiques. Ce n'est pas que le genre de la comédie de cape et d'épée soit mal défini ou difficile à définir, encore moins celui des comédies qui se sont inspirées d'une donnée novellistique ; mais telle comédie de cape et d'épée, comme le *Perro del hortelano* peut avoir une source novellistique, non encore reconnue ; dans telle autre, comme *El anzuelo de Fenisa*, une nouvelle en prose peut n'avoir fourni qu'un élément de l'action parmi beaucoup d'autres ; enfin, telle comédie comme *Castelvines y Monteses* (entendez *Roméo et Juliette*) peut présenter tous les caractères d'une comédie de cape et d'épée, tout en ayant une source novellistique certaine, et l'appellation de « comédie d'intrigue » qu'on a parfois donnée à ce genre en

français comme en espagnol (*comedia de enredo*) est ambiguë en ce sens qu'une « intrigue » — non seulement dans l'acception la plus large, mais aussi dans celle la plus étroite de ce terme existe également dans bien des *comedias* historiques et légendaires, mais surtout dans les comédies nouvellistiques.

C'est pourtant dans le genre de la comédie dite de cape et d'épée que Lope est tout à fait lui-même. Il ne l'a pas inventée, mais il l'a développée avec une richesse, une verve et une fortune sans égales. La cape et l'épée sont les attributs du citadin noble ou de condition libérale ; et la *comedia* qui porte ce nom est vraiment la comédie nationale, purement espagnole, s'inspirant des mœurs contemporaines de la classe moyenne qu'elle nous peint en les poétisant volontiers, au moyen d'une intrigue souvent compliquée et romanesque, qui intéresse par la succession ingénieuse des péripéties plus que par l'étude psychologique des caractères ou même par la copie exacte de la réalité. Les quiproquos, souvent accumulés, les déguisements et les travestis, les substitutions de personnes, les « reconnaissances », la suspension artificielle du dénouement, la parodie de l'action principale par un ou plusieurs couples de valets (*graciosos*), la description de scènes et de paysages familiers, l'emploi de la poésie populaire, voilà quels sont les procédés ou les éléments habituels de la *comedia* de cape et d'épée. Elle fournit ainsi, dans l'ensemble, le tableau le plus vivant, le plus pittoresque, le plus complet de la vie espagnole autour de 1600 à Madrid, à Tolède, à Valencia, à Séville. Toute cette société si curieuse revit ici avec une netteté et un charme incomparables. Et la principale figure qui s'y découpe est celle du jeune gentilhomme amoureux, toujours aventureux, souvent un peu frivole et émancipé : le type porté à son expression extrême sera Don Juan, que créera Tirso de Molina.

El acero de Madrid (*L'eau ferrée de Madrid*) (1) est certainement une des plus gracieuses comédies de ce genre, ainsi appelée d'après les sources minérales du Prado dont l'héroïne Belisa feint d'user pour rencontrer plus librement son amoureux Lisardo. Ces deux jeunes gens se voient parfois dans la rue et à l'église, et ils s'éprennent l'un de l'autre. Mais il leur est difficile de se parler, parce que la jeune fille est toujours accompagnée d'une duègne qui fait l'Argus vigilant, doña Teodora, nullement propice à ces relations. Mais Belisa sait s'y prendre ; dans une lettre qu'elle laisse tomber,

(1) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans la *Parte*, XI (Madrid et Barcelone, 1618). — Réimpr. d. Hartzzenbusch, t. I, 375. — Dans Ochoa, *Tesoro*, etc., t. II, 549 et dans l'éd. Garnier, t. II, 93.

elle donne des instructions à Lisardo en vue d'aplanir les difficultés qui les séparent. Le projet est immédiatement mis en pratique : Belisa simule une maladie, et un médecin est appelé qui n'est autre — on le devine — que Lisardo, qui arrive aussitôt, assisté de son valet Beltran. Ce médecin improvisé et intéressé ordonne à la malade de prendre tous les matins *el acero de Madrid*, et de faire de longues promenades. Le médecin-amoureux, bien entendu, l'accompagne dans ces promenades, tandis qu'un ami, Roselo, fait une cour simulée à doña Teodora, tout comme fera Méphisto à dame Marthe. Et comme celle-ci, notre duègne, raide d'abord, se montre finalement facile à la galanterie. La jalousie de la fiancée de Roselo et quelques autres épisodes compliquent l'action qui se résout heureusement.

Il y a des analogies certaines entre l'action de cette pièce et celle de la *Dorotea*, et comme dans ce roman dialogué, bien des réminiscences personnelles de Lope, du temps de ses amours avec Elena Osorio, sont entrées dans *El acero de Madrid*.

Le thème de *El anzuelo de Fenisa* (*L'hameçon de Phénice*) (1) est pris en partie dans Boccace, *Décameron*, 8^e journée, 10^e nouvelle. La protagoniste est ici, comme dans *El arenal de Sevilla*, une courtisane de l'espèce la plus frivole. Cela prouve que dans sa comédie de la classe bourgeoise ou moyenne, Lope n'a pas craint de descendre parfois jusque dans les bas-fonds de la société et de mettre sur la scène un type de femme qui a fêté son triomphe avec la *Dame aux Camélias*. Mais sans doute ce sujet ne lui a-t-il pas paru suffisant ; il y a ajouté, en effet, une deuxième action parallèle, apparemment de son invention, une intrigue amoureuse encore, qu'on ne trouve point chez Boccace. Non content de mettre en scène une femme adroite, à la fois avide et prodigue, qui prend à son hameçon un jeune homme novice encore, Lope montre comment ce jeune négociant, qui ne voudrait pour rien au monde compromettre le crédit de sa maison, et qui tient à son argent, formé par l'expérience, se fait restituer ce que l'hameçon lui a pris.

La pièce de Lope est spirituelle et intéressante ; à tel point qu'on l'a rénovée dans les temps modernes et qu'ainsi remaniée elle a encore une fois affronté, et avec succès, la critique du public.

Nous disions que dans une autre pièce encore *El arenal de Sevilla*, Lope a mis en scène une courtisane. Pour qu'il pût l'oser,

(1) Mentionnée dans la 2^e éd. de *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parle*, VIII, Madrid et Barcelone, 1617. — Réimpr. dans Hartzzenbusch, t. III, 363. — Ed. à l'Acad. Esp., t. XIV. — Voir C. B. Bourland, *Rev. Hisp.*, XI, 1905, p. 36-141.

il avait évidemment fallu que Fernando de Rojas en donnât l'exemple dans la *Celeslina*. Il faut d'ailleurs reconnaître que Lope n'a rien ajouté à la peinture magistrale de ce milieu interlope qu'avait donnée l'auteur de la *Comedia de Calixto y Melibea*. Bien entendu, dans la présentation de ce tableau, Lope reste réaliste et désintéressé ; il n'a point de thèse à défendre ou à développer, ni celle du « rachat » de pareilles déchéances, ni celle de la culpabilité primitive d'une société mal faite ou dépravée. L'idée de porter sur la scène une thèse sociale ou philosophique ne lui est guère venue, en dehors des lieux communs dogmatiques ou allégoriques de ses *autos sacramentales*.

C'est un lieu commun aussi qui se dégage, en guise de morale, de *Las flores de Don Juan* qui porte en sous-titre *y pobre y rico trocados* (1). Pièce à thèse, a-t-on dit, et l'on ajoute que Lope, dans sa fécondité incontrôlée, a donné là encore, inconsciemment, certes, sinon un exemple ou un modèle, du moins une ébauche d'un genre que les temps modernes ont cru inventer, qu'ils ont considéré et prôné comme nouveau et original dans le domaine du théâtre. Qu'on en juge. La thèse que l'auteur s'applique à démontrer est que la fortune est inconstante. Si c'est là une vérité de La Palisse, Lope la démontre du moins de façon ingénieuse. Il introduit deux frères, dont l'un est riche, mais orgueilleux et arrogant, l'autre pauvre, mais humble et modeste. La fortune est inconstante : un beau jour celui qui était riche se voit pauvre et celui qui était pauvre devient riche. Application de la parole de l'Évangile que les derniers seront les premiers et les premiers, les derniers.

Cette *comedia* fut imitée par les frères Figueroa dans *Pobreza, amor y fortuna*.

La moza de cantaro (2) est une comédie d'intrigue dont l'intérêt réside dans l'ingéniosité des vers, de ceux surtout se rapportant à la situation dramatique. Une dame de noble famille a donné la mort à un chevalier qui avait insulté son vieux père. Pour échapper aux persécutions et à la justice, elle s'enfuit à Madrid, où elle se fait porteuse d'eau (*moza de cantaro*). Le roi est touché de tant d'amour filial et de tant d'humilité et lui pardonne. Elle se marie avec Don Juan, noble chevalier, qui s'était épris d'elle alors qu'il

(1) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte*, XII, Madrid, 1619. — Réimpr. par Hartzenbusch, t. 1, 409.

(2) Impr. dans *Comedias de aijerentes autores*, t. XXXVII. — Réimpr. p. Hartzenbusch, t. 1, 549. — Remaniée par Trigueros. — Réimpr. p. A. Stathers, Holt, New-York, 1913. — (V. sur cette éd. F. O. Reed., *Mod. Lang. Notes*, 1914, p. 13-17. — Dans la *Biblioteca Universal* (Madrid, Casa, édit. Hernandez, t. 169, 0,75 pes.

la croyait encore fille de basse condition et qu'il l'avait préférée à une dame de qualité.

Cette pièce appartient à la dernière période de la vie de Lope ; des derniers vers il ressort qu'il l'écrivit en 1631 ou 1632 ; avant elle, nous dit l'auteur, il en a déjà composé quinze cents.

C'est une des *comedias* les plus réussies de Lope, autant que *Las bazarrias de Belisa* (*Les hardiesses de Bélise*) (1) qui est du même genre. Elle nous présente les amours changeantes et capricieuses d'une jeune dame pour deux chevaliers entre lesquels son cœur balance. C'est aussi la dernière que Lope ait écrite : le manuscrit autographe qui est conservé porte la date du 24 mai 1634.

Elle se termine en ses paroles solennelles et quelque peu mélancoliques, par lesquelles Lope prend congé de son public : « Sénat illustre, le poète qui, déjà, abandonnait les Muses, les a rappelées une fois encore pour que vous ne l'ayez pas en oubli. Sur ce, finie la comédie. »

On a voulu voir une comédie de caractère dans *El perro del hortelano* (*Le chien du jardinier*) (2) qui est un charmant chef-d'œuvre de notre poète. Bien plus, c'est une peinture vivante d'une âme jalouse qui ne devient consciente de son amour qu'à mesure qu'elle sent s'intensifier en elle la jalousie. Lope n'a guère fouillé ses caractères ; l'intrigue l'intéressait toujours plus que la nature, jamais bien complexe de ses personnages, et son public partageait ses goûts. Mais c'est une *comedia* d'une vie extraordinaire, et d'une action savamment menée. Elle a peut-être pour source une nouvelle italienne ; la scène du moins est placée à Naples, alors capitale du royaume des Deux-Siciles et fief espagnol. La psychologie des personnages, surtout celle de la protagoniste, la comtesse Diane, est d'ailleurs bien espagnole. Cette Diane, comtesse de Belflor, est comme le chien du jardinier dont un proverbe dit qu'il ne mange — ni ne laisse manger — les légumes du potager dont la garde lui est confiée. Diane est rébarbative à l'amour ; elle repousse les avances de quelques grands seigneurs

(1) Réimpr. p. Hartzenbusch, t. II, 557. — Par Ochoa, *Tesoro d. l. esp.*, t. II, 346 ss.

(2) Citée dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604). Impr. dans *Parte*, XI (Madrid et Barcelone, 1618). — Réimpr. p. Hartzenbusch, 5, IV. — Ochoa, *Tesoro...*, t. II, 215. — Garnier, t. III. — Toutes ces réimpressionso étant ou incomplètes ou incorrectes, nous avons donné de cette *comedia* une édition critique, basée sur l'éd. princeps, avec une introduction, des variantes et des notes dans les *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Textes d'études*, Paris, 1934. (En dépôt à la Société d'édition « Les Belles-Lettres », 95, boulevard Raspail, Paris, VI^e).

qui lui font une cour assidue. Mais elle ne permet pas non plus qu'on s'adonne aux plaisirs même innocents de l'amour dans son entourage. Elle voit d'un mauvais œil que son secrétaire Teodoro fait des avances à Marcela et que celle-ci semble le payer de retour. Et alors, la jalousie qu'elle éprouve à l'égard de sa suivante plus fortunée qu'elle-même engendre l'amour. Mais comment une noble dame espagnole pourrait-elle condescendre à aimer son secrétaire, un domestique en somme, d'extraction roturière ? Le code sévère d'amour et d'honneur qui régit la noblesse de son pays ne le permet pas. De cette situation découlent toutes les irrésolutions, les combats et les intrigues de la comtesse. Teodoro, son secrétaire, aime à la fois la maîtresse et la servante, et il va tour à tour de l'une à l'autre, selon qu'il espère ou désespère de réussir auprès de la grande dame. Son valet Tristan remplit le rôle traditionnel du gracioso ; c'est un esprit plein de ressources et de malice ; d'une vraie audace, c'est un des plus heureux représentants de ce type du valet fripon dont la fortune a été immense dans le théâtre espagnol.

Le dénouement de l'intrigue ne mérite pas autant d'éloges que son exposé. Lope, pour terminer sa pièce, tire une ficelle bien connue : un comte retrouve en Teodoro son fils perdu, et dès lors il n'y a plus d'obstacle qui s'oppose à son union avec Diana. Exemple classique de *reconocimiento*, même lorsqu'il ne s'agit, comme en l'occurrence, que d'une substitution frauduleuse, d'une ruse inventée par l'ingénieux gracioso dont le vieux comte seul est dupe, mais que tout le monde adopte sans grands scrupules.

El Perro del hortelano a certainement été une des pièces les plus connues de Lope ; imitée dans les littératures espagnole, française, anglaise et danoise, elle fut traduite un grand nombre de fois en français, en allemand et en italien. Lope posait — et consciemment cette fois, certains sonnets et monologues passablement cultistes de la pièce en font foi — un problème de psychologie amoureuse : l'amour peut-il naître de la jalousie ? N'est-ce pas au contraire l'amour qui engendre la jalousie ? Le fait est que Diane — et le lecteur avec elle — ne se rend compte de son amour pour Teodoro qu'au moment où elle constate qu'elle est jalouse de sa suivante.

Les scènes de jalousie tiennent une grande place aussi dans une autre pièce, justement fameuse, intitulée *Por la puente, Juana*(1).

(1) Impr. dans *Parte*, XXI (Madrid, 1635). — Réimpr. p. Aartzenbusch, t. II, 541, Ochoa, *Tesoro...*, t. II, 153. — Ed. Garnier, t. II, 267.

L'action de cette *comedia* se fonde sur un *romance* (1), d'après lequel deux amants, longtemps séparés, se rencontrent et se retrouvent, par un hasard miraculeux, dans la même maison ; ils sont unis par la générosité d'un marquis.

Un exemple bien typique de comédie de cape et d'épée c'est encore *Amar sin saber à quien* (*Aimer sans savoir qui*) (2). Nous sommes à Tolède, d'abord devant le château de San Servando — dont une confusion populaire a fait San Cervantes — puis à l'intérieur de l'antique cité. Et nous voyons une jeune dame délivrer de la prison, par reconnaissance, un gentilhomme qui avait sauvé son frère de la justice, et l'épouser après avoir triomphé d'une série d'obstacles.

On retrouve dans cette pièce un vieux motif traditionnel : l'intérêt pour un prisonnier inconnu, mais qu'on sait injustement emprisonné ; motif bien connu des vieilles chansons de geste ; dans le Poema de Fernan Gonzalez l'infante Doña Sancha va voir pareillement dans sa prison le comte de Castille, qui en reste émerveillé.

Amar sin saber à quien est à compter parmi les meilleures pièces de Lope ; bien composée, bien dramatique, très ingénieuse, c'est une des inventions les plus heureuses que la muse comique lui ait inspirée, et elle est entourée d'un charme séduisant de romantisme. Corneille avait déjà pour elle la plus vive admiration ; il en a tiré la *Suite du Menteur*, ainsi que nous l'apprend l'« Examen » de cette pièce.

Dans *La noche Toledana* (3) prédominent les travestissements ; une amante abandonnée se travestit en bonne pour suivre son amant infidèle ; dans une auberge se développe une intrigue, au cours de laquelle tout le monde à peu près se travestit et tout le monde se trompe : on devine les quiproquos ; enfin les deux amants se retrouvent, se réconcilient et se marient.

Pour terminer cette série de comédies de cape et d'épée disons

(1) Hennigs, o. c., p. 72 le cite. — V. aussi *Roman. Forschungen. de Volkmöller*, t. VI, cahier I, n° 9, p. 95.

(2) Impr. dans *Parte*, XXI f (Madrid, 1635). — Réimpr. p. Hartzenbusch, t. II, 443. (Zaragoza, 1630 et éd. allemande par Adolf Kressner dans *Bibl. Span. Schriftsteller*, Leipzig, 1901, avec une introduction et des notes. — Comme la pièce fait une allusion au *Don Quijote de Cervantes*, elle est certainement postérieure à 1605.

(3) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte*, III de Lope, *notros actores*, Barcelone, 1612 et Madrid, 1613. — Réimpr. p. Hartzenbusch, t. I, 203. — Cette *comedia* fut écrite peu de temps après la naissance de Philippe IV (8 avril 1605). — V. M. A. Buchanan, *Mod. Lang. Notes*, 1909, p. 201.

encore deux mots de *La noche de San Juan* (1) qui est une magnifique comédie d'intrigues ou une comédie tout court, dans le sens français du mot. Les aventures amoureuses de plusieurs couples défilent devant les yeux du spectateur ébloui, aventures illuminées des feux de la nuit de Saint-Jean. Cette pièce appartient encore à la toute dernière période de l'activité poétique de Lope ; il nous informe qu'elle a été écrite et étudiée dans l'espace de cinq jours, au bout desquels elle fut jouée, en été 1631, devant le roi Philippe IV et toute la cour. Lope a été fier de ce tour de force, plus fier encore de constater que l'action de cette pièce se déroule en 10 heures, alors que « l'art », comme il dit, en permettait 24. Si nous admirons moins ce détail aujourd'hui, dû à un hasard ou à la nécessité, nous restons toutefois stupéfaits devant cette puissance de création, qui, chez cet homme unique, n'a pas faibli jusqu'à ses tout derniers jours.

On pourrait facilement allonger cette liste. Quelle richesse d'invention, par exemple, dans *Los ramilleles de Madrid*, dans *La boba para otros y discreta para si*, dans *Los milagros del desprecio*, *El premio de bien hablar*, *El domine Lucas*, et tant d'autres ! Mais il faut s'arrêter ici.

On peut dire que la comédie des mœurs contemporaines, la *comedia de capa y espada*, sous sa forme définitive, est sortie du cerveau de Lope. Car si Cueva en avait vaguement conçu l'idée, c'est Lope qui en trouva l'expression artistique. Que de vie, que de diversité ! Si les caractères sont le plus souvent trop superficiellement étudiés, et plutôt esquissés qu'approfondis, ils sont pourtant extrêmement variés. Que de nuances diverses de pères, d'amoureux, de valets, de soldats, de paysans, de mères coquettes et de filles pleines d'esprit, d'audace et de savoir-faire ! Ensuite, Lope a placé la femme dans son véritable cadre, comme le principe même du motif dramatique. Avant Lope, la femme jouait un rôle secondaire, plaisant dans l'entremés, sentimental ailleurs. Lope est le véritable créateur de la femme dans le théâtre espagnol. Il y a même chez lui, dans la peinture des caractères féminins, beaucoup plus de variété que chez Tirso ou chez Calderón. Très fières chez Tirso, très libres chez Calderón, elles sont surtout, chez Lope, très passionnées, très fines, très souples. Elles sacrifient tout à l'amour, et la passion, chez elles, excuse tout.

Lope a aussi créé la figure du gracioso, à laquelle il convient

(1) Impr. dans *Part.*, XXI, Madrid, 1635. — V. Rennert et Castro, *o. c.*, p. 331 et 501.

que nous faisons une place à part dans ce chapitre sur la comédie de cape et d'épée, où il l'a développée avec le plus de diversité. D'après ses propres indications, c'est dans une comédie de jeunesse *La Francesilla*, qu'il aurait pour la première fois introduit le rôle du gracioso. Le rôle en lui-même est peut-être aussi vieux que le théâtre espagnol ; il est d'ailleurs de tous les temps et de toutes les littératures. On le trouverait non seulement dans ces *juegos de escarnio* contre lesquels s'érige une ordonnance d'Alphonse le Sage, mais aussi chez Juan del Encina ; il a été plus consciemment employé par Torres Naharro et surtout par Lope de Rueda. Mais il manque complètement chez les précurseurs immédiats de Lope et chez ses contemporains, aussi longtemps qu'ils ne subissent pas son influence. De sorte qu'on est fondé à dire que le nouveau, le véritable gracioso qui deviendra par Lope un favori du théâtre et du public espagnols, est sa création. Dans cette figure et dans ce rôle se confondent alors les divers traits depuis longtemps connus, du polichinelle ou bobo, de l'imbécile, du paysan naïf, lourdaud ou astucieux et bête, et du pâtre inculte — *el simple* — ou du valet timide, menteur et voleur ; mais Lope y ajoute celui, plus important que tous les autres, de l'observateur aigu, impitoyable, ironique, mordant. Nous avons dit que ce personnage, dans le théâtre de Lope, généralement avec la soubrette qui n'est que son double dans l'autre sexe, est appelé à jouer une action parallèle, souvent une parodie de l'action principale, en marge de celle-ci. Il devient ainsi peu à peu un personnage stéréotype, mais plus tard seulement, chez les successeurs et imitateurs de Lope.

Caldéron, par exemple, était d'avis que ce rôle était indispensable dans n'importe quelle comedia ; aussi ne manque-t-il dans aucune de ses pièces, même pas dans celles qui, comme le *Principe constante*, s'en passeraient facilement. Naturellement, plus le goût du public se raffina, moins il trouvait de plaisir aux scènes où de nobles chevaliers rossaient des paysans impertinents ou bêtes, ou des valets de mêmes qualités. On demande au fou d'égayer le spectateur, par son esprit, non par ses cris de douleur physique.

Ainsi, l'intérêt comique s'est, dans le théâtre postérieur à Lope, concentré sur le gracioso ; chez Lope, ce n'est pas encore le cas ; chez lui, le comique se répartit sur plusieurs personnes et plusieurs situations ; là encore il a plus de vie que ses successeurs qui, dans leur tendance de classicisme, ont fixé et figé peu à peu tous les éléments dramatiques, dont le mélange fait chez Lope la diversité, et par là l'intérêt, parce qu'il fait la vie.

Notons un dernier trait. Nous avons dit que Lope a donné des exemples de tous les genres dramatiques. Mais nous avons fait ressortir aussi qu'il a en général peu fouillé ses caractères. Cela fait que la comédie de caractère, telle que nous l'entendons depuis Molière, est rare chez lui. Elle n'est point cependant absente, et nous trouvons ainsi de jolies études de femmes savantes, de précieuses, de courtisanes, dans des pièces comme *El desconfiado*, *La dama melindrosa*, *La discreta enamorada*, *El anzuelo de Fenisa* (dont nous avons parlé), *La viuda valenciana*, dont nous aurons encore à parler.

La facilité, l'aisance et la richesse de l'invention chez Lope sont aussi prodigieuses que sa fécondité toute matérielle. Même en tenant compte de la répétition des mêmes thèmes, il a produit assez d'intrigues pour en fournir toutes les littératures de l'Europe. Et en fait toutes sont venues s'approvisionner dans cette mine inépuisable. Il a à tel point l'instinct du théâtre que tout s'anime chez lui, tout se meut et donne aussitôt l'illusion de la vie, avec son amusante ou inquiétante complication. Ses manuscrits dramatiques montrent à peine une correction, à peine une rature, ce qui est vraiment prodigieux quand on songe que toutes ces pièces sont versifiées, et dans les mètres les plus divers. Aucun soupçon de fatigue, d'effort ou d'appauvrissement. Au contraire : à mesure qu'il avance dans sa carrière, il ne perd aucune de ses qualités et il en acquiert de nouvelles. Son style, avec toutes ses négligences et ses traces d'improvisation, est le plus souvent une merveille d'élégance, de grâce et de justesse. Cet homme qui a tant lu et tant écrit ne paraît songer, dans ses comédies, qu'aux spectateurs du parterre, au vrai peuple debout, qui se soucie plus d'action que de beau style : c'est éminemment un « homme de théâtre ». Et cette remarque s'applique aussi bien aux *comedias* de cape et d'épée qu'à tout le reste de sa vaste production dramatique.

(A suivre.)

VARIÉTÉ

Discours sur la raison classique

par J.-E. FIDAO-JUSTINIANI

« L'empire de la raison devant avoir lieu partout,... je veux ce que veut la raison... Mes colères ne sont fondées qu'en raison. »

RICHELIEU.

II

V. — INTIMITÉ DE LA RAISON ET DE LA VOLONTÉ.

Il faut prendre ce mot de volonté dans son sens plein, qui est aussi le seul correct, et le seul qu'ait connu le dix-septième siècle : volonté, c'est-à-dire, puissance de désir et puissance d'élan, ordonnée à la possession. Elle est, en outre, et chacun le savait, l'organe du commandement et des sages résolutions ; mais elle n'est ceci que par l'assistance du jugement qui l'informe et l'éclaire, si bien qu'au total elle est *appétit raisonnable*. Mais enfin elle est appétit, et nul n'ignorait, au temps de nos pères, qu'on ne veut et qu'on ne fait rien, à moins que d'être, absolument, sollicité par quelque chose (1), et qu'au surplus on ne fait rien qui vaille, si l'on n'est mû intérieurement et pour ainsi dire enlevé par quelque généreux désir.

L'abbé de Bellegarde, dans son traité du *Chrétien Honnête Homme*, observe « que toutes nos passions ne sont pas toujours si mauvaises ni si dangereuses que le vulgaire se l'imagine ». Le public, à vrai dire, en était fort persuadé, si les orateurs de la chaire, dans leurs apostoliques sommations, *semblaient* quelquefois l'oublier. L'abbé poursuit : « Elles nous portent aux grandes actions et à la vertu même. On a remarqué dans tous les temps que les personnes qui ont aimé Dieu avec plus d'ardeur et qui ont entrepris pour sa gloire des choses plus héroïques, avaient été auparavant très sensibles aux attraits de l'amour profane, et capa-

(1) « L'amour de la béatitude en général est au fond ce qui fait tout faire à l'homme. » (Bossuet.)

bles des plus hautes entreprises pour acquérir de la gloire... L'espérance, les désirs ardents, l'ambition, conviennent à des esprits tout de feu, et les font passer par-dessus toutes sortes d'obstacles, pour exécuter les grands projets qu'ils ont formés. »

Nous possédons, sur l'objet du débat, un témoignage tout royal, celui de Richelieu. Il entérine la sentence qu'à la charité rien n'est impossible ; puis il déclare, de son chef : « Il est certain que l'amour ne connaît point de difficulté. » Qui aime toutes les vertus, dit-il ailleurs, est tout près de les posséder, car « entre les aimer et les avoir, il y a peu de différence ».

Le cœur est courage et, grand ou petit, on le retrouve au principe de toute action « Le courage », disait Balzac (1), est « nécessaire au jugement pour le pousser... Le jugement tout seul est la plus oisive et la plus stérile partie de l'homme. » On peut dire plus, savoir, que le cœur, secrètement lié et comme marié aux choses, en a seul la clef ; qu'elles ne livrent leur secret qu'aux entendements conduits par l'amour, et qu'enfin on ne les connaît que dans la mesure où on les possède. « Il ne faut point regarder ces deux opérations de l'âme, connaître et aimer, comme séparées et indépendantes l'une de l'autre, écrit Bossuet, mais comme s'excitant et perfectionnant l'une l'autre .. Nous connaissons Dieu véritablement quand nous l'aimons. »

Ainsi rien ne se fait, dans l'ordre de l'action ensemble et dans celui de la pensée, si la volonté n'est de la partie. Mais si la volonté est un principe de progrès, de quoi ne sera point capable un grand courage ? « Rien n'est impossible de soi, dit La Rochefoucauld. Il y a des voies qui conduisent à toutes choses, et si nous avons assez de volonté, nous aurions toujours assez de moyens. »

La volonté est créatrice : elle entreprend sans cesse et enfante sans cesse. Où elle n'est point, où elle languit, s'étend sans fin la mortelle pâleur de l'identique. La volonté crée la diversité, qui est la matière de l'ordre : car « l'ordre ne peut subsister », dit

(1) Il règne, sur Balzac, un très injuste préjugé. Ceux qui ne l'ont que parcouru nous disent que c'est un rhéteur ; mais la vérité est que c'est un grand esprit, et un esprit charmant ; son influence a été grande, et même immense, sur son siècle. Il fut, longtemps, la coqueluche et le bréviaire des honnêtes gens ; il demeura un maître pour les bons esprits. Pascal et Bossuet s'en sont nourris, et le Chevalier de Méré, et Corneille, et Molière, d'autres encore. Nous avons dit, ailleurs, l'estime qu'en faisaient Malherbe, Bayle et Boileau. Richelieu avait dit de lui, dès 1624, ce qu'il en faut penser : « Les conceptions de vos lettres sont fortes, lui écrivait-il, et aussi éloignées des imaginations ordinaires qu'elles sont conformes au sens commun de ceux qui ont le jugement relevé ; la diction en est pure, les paroles autant choisies qu'elles le peuvent être... »

Bossuet, sans la « diversité » et sans la « distinction ». Autant d'hommes campés sur leurs deux pieds, et qui ont le sentiment d'être, et de n'être pas tout le monde, autant de volontés. C'est avec des sujets de ce ton et de cet air-là que se fait un bel ordre.

Mais encore s'ils sont, en eux-mêmes, bien distingués, celui qui les doit rallier, apparemment ne doit pas les confondre. Pour composer des forces qui s'affrontent, ou simplement des forces assemblées, non plus qu'une petite volonté, une demi-conscience ne suffit : il n'y faut rien de moins qu'une prudence entière ou consommée, en d'autres termes, une volonté généreuse et pleinement consciente ; en d'autres termes encore, une raison classique.

La raison, on l'a vu, est tributaire de la volonté, qui la suscite, qui la porte, et qui ne la quitte jamais sans qu'elle défaille. Mais, à son tour, elle assiste la volonté de ses lumières ; elle est, dit Richelieu, « l'œil de la volonté ». Aussi n'y a-t-il pas de volonté, non plus que de génie, totalement aveugle.

Car le génie est volonté, mais il ne laisse pas d'être raison en même temps, de la manière exactement que la volonté est raison. Bien plus, le mot de raison est pris très souvent par nos auteurs au sens de volonté, lorsqu'ils nous disent, par exemple, que la raison gouverne. A parler strictement, c'est la volonté qui gouverne, et Richelieu écrit : « Elle étend même son empire sur l'entendement, qu'elle applique à divers objets quand il lui plaît, et l'en tire quand bon lui semble ». Or il s'agit ici d'une volonté éclairée ou pénétrée d'entendement. Il y a quelque confusion dans tout cela, c'est clair. Mais cette confusion témoigne d'un grand sens, et, ne craignons pas de le répéter, nos classiques savaient distinguer où il faut, et décomposer l'être et couper un cheveu en quatre ; mais ils savaient aussi qu'on ne fait rien avec un être divisé, qu'il nous faut, pour agir, — et penser, c'est agir, — rassembler toutes nos puissances, et nous garder soigneusement de mettre en jeu et en question la profonde unité du moi.

Ce n'est pas, après tout, que la logique des pédants ait jamais réussi à défaire cette unité que la nature a faite, et que l'action suppose, et qu'elle imposerait s'il en était besoin. La vie emporte et broie et dissipe les songe-creux ; mais il arrive qu'ils profitent, dans quelque ténébreux ou louche interrègne, de l'éclipse momentanée de la raison, et qu'à force de distinguer, et de trancher, et d'estimer, et de classer, ils sous-estiment pour leur compte, et rendent suspecte à la foule, l'une ou l'autre des facultés de l'âme ; si bien que leurs pâles ouailles s'en trouvent,

si on le peut dire, encore plus pâles, et n'osent faire usage d'un pouvoir qui, si petit qu'il soit, leur donnerait, si elles en usaient, au moins quelque apparence d'être.

Or nos classiques distinguaient entendement et volonté, mais ils n'allaient jamais jusqu'à les séparer, encore moins jusqu'à imposer l'un à l'autre. De leur étroite union, nous l'avons dit, est faite la raison classique, et nous retiendrons que l'entendement était, en ce temps-là, « l'œil de la volonté ».

Mais tandis qu'on était en humeur et en train de les distinguer, on ne laissait pas de se demander lequel des deux était plus estimable, et l'on prenait garde à ceci que, d'elle-même, la volonté est force ; que, « parmi les vertus morales, la Force tient le premier rang » : elle entre dans toutes et les porte toutes. Aussi jugeait-on de la volonté, qui porte en outre la raison, qu'elle est « puissance universelle », et Richelieu, qui dit cela, lui soumettait, nous l'avons vu, l'entendement. Mais encore la volonté est la cause efficiente et le principe du progrès, si l'idée en est le moyen. C'est par elle surtout qu'on est héros ; aussi l'estimait-on particulièrement (1), et Cureau de la Chambre écrit de « la force héroïque », que c'est « la qualité la plus considérable dans l'opinion des hommes », si bien qu'on lui a « toujours réservé les plus grands honneurs et les plus nobles récompenses » : d'autant, — il faut le dire et le redire, — que le génie et la valeur ne sont jamais entièrement privés de jugement.

Nos classiques n'ont qu'une voix ici, qu'ils soient d'action ou *clercs*. Au sentiment de Despréaux, et la *Pucelle*, et tout ce qui ressemble à cet enfant de la froide raison, est nul de toute nullité ; tandis qu'on trouve invariablement quelque chose à glaner dans les écrits les plus irréguliers que le génie a inspirés. Ainsi Boileau le satirique, ou le critique, était aussi *augustinien* (2) que Boileau le croyant.

(1) « Le mérite du cœur est tout excellent et bien au-dessus du mérite de l'esprit. L'esprit a beaucoup de part aux grandes actions, mais le cœur en soutient tout le poids. » (Abbé de Vassetz.)

(2) Le xviii^e siècle est nettement *augustinien* (*Quelque part que je me porte, c'est mon amour qui m'y porte*) et il l'est partout, dans tous les domaines. Il ne laisse pas d'exploiter aussi, très largement, celui que Richelieu et Bossuet appellent d'une voix « le grand saint Thomas ». Cependant celui-ci n'est pas toujours « suivi, observe Bossuet, par le commun de l'École ». Lorsqu'il s'écarte d'Augustin, on l'y ramène, et c'est alors Bonaventure ou Scot qu'on suit. Ce dernier, en quelque façon, règne dans l'université : *Scotus academicus*. On commence à faire, il est vrai, une guerre de coups d'épingle aux *subtilités* de Duns Scot ; mais sa théorie de la volonté, mise au point et, d'ailleurs, renforcée d'éléments empruntés à Thomas d'Aquin, — qui n'est pas moins *augustinien*, au fond, que Scot — est la colonne de granit qui porte l'édifice entier

VI. — LES DÉMÊLÉS DE LA RAISON ET DE LA VOLONTÉ.

Cependant il est fort notoire, — et il est, de surcroît, certain, — que cette volonté entreprenante, centre et foyer de toutes les passions, qui est génie, valeur et force, est en outre un démon singulièrement exigeant et comme voué, de lui-même, à l'intempérance. Il a peine à s'accommoder de sa part qu'on a vu qui est fort belle ; il aspire à la tyrannie. C'est ainsi qu'il ne s'en tient pas à donner à l'entendement accès aux choses, à l'animer et à le seconder dans ses recherches ; il va bien souvent à lui susciter des embarras, et même à se passer presque de ses offices. Encore est-ce un démon malicieux, dont La Rochefoucauld a dénoncé les ruses : « L'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit, et pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement à un autre. » Il faut que cette tyrannie du cœur soit bien constante, pour que Pascal n'ait pas craint d'attester que « tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment ». Jean de Silhon tirait même de là une règle pour « ceux qui négocient... Ils peuvent s'assurer, dit-il, que dès qu'ils se seront emparés de la volonté d'une personne, ils seront maîtres de sa raison et de son entendement. »

Voilà donc une volonté qui, d'une part, nous aide à voir, et qui, de l'autre, nous « aveugle » ; qui, destinée à commander, ne connaît cependant « ni règle ni mesure ». Richelieu nous en dit les « dérèglements ordinaires, qui nous changent et nous altèrent à tous moments, nous rendent quelquefois aussi furieux en nos colères, que nous sommes d'autres fois lâches en nos craintes, et aussi perdus en nos amours que déraisonnables en nos haines ». Bossuet, à son tour, insiste là-dessus, et observe, en particulier, que « lorsque l'âme se répand dans les passions, elle est lâche, sans force, sans ordre, sans bienséance ». Voilà donc une volonté qui nous rend forts et nous rend lâches, en même temps. « En faisant ce que je voulais, ajoute Bossuet d'après saint Augustin, j'arrivais où je ne voulais pas » : et ceci met le comble à la confusion.

Qui débrouillera ce chaos ?

Car la volonté est, en outre, une puissance altière, et qui ne

du xvii^e siècle. Ainsi, la *perennis philosophia* demeure la philosophie du xvii^e à quelques thèses secondaires près, ou, si l'on veut, parasitaires. M. E. Gilson avait bien pris garde à cela, dès le temps où il rédigeait ce remarquable ouvrage : *La liberté chez Descartes et la Théologie*, 1913.

semble pas d'humeur à jamais abdiquer l'empire. « Je ne vois dans tout l'univers, déclare Bossuet, rien de plus indocile, ni de plus fier, ni de plus indomptable que le cœur de l'homme. » Il faut donc que ce cœur, né libre, soit mis en demeure, et en goût, et en état de se régler lui-même ; or, pour en venir là, il n'y a qu'un moyen (1), qui est de lui adjoindre une conscience, ou, si l'on veut, de l'amener à prendre conscience, à la fois, de sa nature, de ses ressources et de ses intérêts.

Cela est plus aisé, ou peut-être moins malaisé, qu'il ne paraît d'abord ; car le cœur n'est pas éloigné de la conscience, et il l'a sous la main depuis des millénaires. Elle naît avec lui, ou, pour mieux dire, elle est en lui et ne forme avec lui qu'une substance. Cette conscience est plus ou moins développée, et l'on peut n'être qu'à demi conscient, ou à peine conscient, — comme sont les enfants, — mais on ne laisse pas d'être conscient toujours ; et la volonté est toujours armée de ce fanal, ou de cet « œil » dont parlait Richelieu, qui fait d'elle un pouvoir lucide et un appétit raisonnable.

Et l'on s'explique enfin que l'usage ait fini par confondre *raison* et *volonté*, et qu'*acte volontaire* ait fini par signifier *acte délibéré* ou *raisonnable*. Quand Silhon dit que dans « l'homme parfait, il ne s'élève presque point de mouvement qui ne soit volontaire », il est bien clair que *volontaire* signifie ici *délibéré* et *raisonnable*. Une résolution n'est rien qu'une appétition avouée par la conscience, si bien que la conscience et l'appétit fournissent, pour ainsi parler, les deux moitiés de l'acte volontaire (2). Mais encore il n'est point de conscience en action, ou de raison en exercice, qui ne soit mise en marche, nous l'avons vu, et soutenue par l'appétit ; aussi quand nos classiques parlent, — et Dieu sait s'ils en parlent ! — de l'empire de la raison, ils n'entendent point par ce dernier mot un pouvoir qui serait supérieur à la volonté, mais un pouvoir qui est proprement volonté, c'est-à-dire appétit conscient ou raisonnable.

Or cet appétit-là, qui n'est plus aveugle et qui est dès lors en état de se connaître, est aussi en état de se gouverner. Bien plus, la volonté, qui est, indivisiblement, intelligence et appétit, commande à ses pensées, comme elle fait à ses désirs. « Contenons

(1) On sait que les théologiens en connaissent un autre, plus efficace encore, et qui d'ailleurs ne rend pas vain celui dont nous parlons ici.

(2) Il est bien vrai que *vouloir* consiste souvent à surmonter quelque appétit ; mais on ne surmonte un désir que par un autre, jugé supérieur, et qu'on nourrit de sorte, s'il en est besoin, à le mettre en état de l'emporter.

les vives saillies de nos pensées vagabondes », écrit Bossuet, qui dénonce, ailleurs, « l'intempérance de l'esprit ».

Donc, le principe du redressement de l'être humain est dans son âme, dans son âme totale, qui est appétit et conscience. Mais il fallait, et il faudra toujours ici, mettre l'accent sur la conscience ou la raison (1), parce que l'appétit naît tout formé, et le moindre poupon témoigne assez qu'il ne veut rien que posséder le monde ; tandis que la conscience est progressive et n'a jamais fini de croître. Or, on n'en saurait trop avoir, et il importe extrêmement d'amener un chacun à agir toujours, autant que possible, en pleine lumière. De là vient que nos maîtres parlent si volontiers de l'*empire* de la raison, quoique la raison, d'elle-même, soit « sans action », comme disait Balzac. Mais nous savons que la raison *classique* est volonté.

Disons donc avec Richelieu « qu'il ne faut rien vouloir qui ne soit raisonnable », et avec Bossuet : « Le vrai homme sera celui qui peut rendre bonne raison de sa conduite... » Le même Bossuet trace des voies d'une volonté peu consciente un juste crayon : « Une ardeur inconsidérée nous jette bien avant dans l'action, avant que nous en ayons assez remarqué et les suites et les circonstances ; si bien qu'un conseil peu rassis, produisant des résolutions trop précipitées, il se voit ordinairement que nous errons deçà et delà, plutôt que de marcher dans la droite voie. » Que voulons-nous, « errer sans ordre et sans règle » ? C'est là être libre, « non à la manière des hommes, mais à celle des animaux les plus indomptés et les plus fougueux, *tanquam pullum onagri* ».

Voyez cependant ce que fait, d'une bête qui n'est qu'instinct, une volonté éclairée : « Voyez ce cheval ardent et impétueux, pendant que son écuyer le conduit et le dompte. Que de mouvements irréguliers ! C'est un effet de son ardeur et son ardeur vient de sa force, mais d'une force mal réglée. Il se compose, il devient plus obéissant sous l'éperon, sous le frein, sous la main qui le manie à droite et à gauche, le pousse, le retient comme elle veut. A la fin, il est dompté, il ne fait que ce qu'on lui demande ; il sait aller le pas, il sait courir, non plus avec cette activité qui l'épuisait, par laquelle son obéissance était encore désobéissante. Son ardeur s'est changée en force, ou plutôt, puisque cette force était en quelque façon dans cette ardeur, elle s'est réglée. *Remarquez* :

(1) A l'exemple de nos classiques, nous ne distinguons pas, au moins ici, conscience, esprit, raison, entendement, intelligence.

elle n'est pas détruite, elle se règle : il ne faut plus d'éperon, presque plus de bride... »

L'homme impose à la bête une règle inflexible, parce qu'il juge et sait qu'une force disciplinée dispose de tous ses moyens, est d'un meilleur rapport et, au total, plus belle. Cette pensée, fort commune en son temps, a inspiré à La Rochefoucauld la fameuse maxime : « Ce n'est pas assez d'avoir de grandes qualités, il en faut avoir l'économie. » Le malin duc poursuit : « L'art de savoir bien mettre en œuvre de médiocres qualités dérobe l'estime, et donne souvent plus de réputation que le véritable mérite. »

Mais cet art de tirer parti de ses moindres ressources, n'est pas le privilège ou, si l'on veut, la consolation des médiocres ; ni, ainsi que beaucoup en demeurent persuadés, l'indice d'un petit talent. Ceux qui en jugent de la sorte, il est vrai, sont peut-être un rien excusables ; car il s'est trouvé plus d'un pédagogue enclin à faire de la discipline le bourreau du génie. Il n'est pas jusqu'à nos philosophes qui n'aient donné prétexte à quelque étourdi de se rire de la vertu classique, pour l'avoir mise, en leur jargon, dans la *médiocrité*.

Au temps de Gassendi et de La Chambre, on n'avait point de peine à entendre ce mot, et le dernier explique « qu'être dans la médiocrité », c'est « être au milieu de l'excès et du défaut ». Caillières parlait en expert, lorsqu'il articulait cet axiome : « La poltronnerie et la témérité sont deux vices qu'un gentilhomme doit toujours éviter ; et la vaillance est une vertu *moyenne* qu'il doit toujours embrasser. »

La vaillance, chacun le sait, n'est pas une vertu commune, ni *médiocre*, au sens courant ; et la médiocrité qui est indigence de cœur et disette d'entendement avait vu son crédit tomber à rien, — on l'a montré ailleurs (1), — au dix-septième siècle. C'est même par opposition à cette infamante médiocrité, que les esprits de ce temps-là s'avisèrent qu'*excès* était un mot qu'on pouvait prendre en bonne part : aussi en usèrent-ils sans pudeur, au sens de libéralité et d'abondance.

S'il y a un excès louable, il y a des excès, bien entendu, dont il se faut garder ; et, par exemple, on ne ménageait point ses larmes au temps de Richelieu et de Louis le Grand : d'où le succès d'un genre, aujourd'hui oublié, celui de la *Consolation*.

Il faut, par la raison, adoucir le malheur,

(1) Dans *Qu'est-ce qu'un Classique ?*

disait Malherbe, dont on connaît la fameuse consolation à Du Perrier. Nous en possédons une aussi de Richelieu ; ce n'est, à la vérité, qu'une lettre, où la raison, on le croira sans peine, supplie avec empire.

Un siècle destiné à concevoir de « grands desseins » et à faire de « grandes choses », devait porter son attention particulièrement sur notre activité profonde, et se proposer de régler ce *cœur* qui est *courage* et le secret mobile, et le soutien de toute entreprise notable. Le vent allait assez, au début du siècle, à favoriser capitans et risque-tout ; et le cardinal du Perron, devisant avec ses amis les frères Dupuy, s'emportait à dire : « Le courage ne consiste pas à faire les violents et à se battre en duel ; il consiste à résister aux difficultés, aux fatigues, aux travaux. » C'était marquer le point précis où le cœur, d'appétit, devient volonté. Il n'est plus le jouet des choses, il les domine, et peut espérer désormais de les posséder proprement. Rien ne le surprend plus, pour la raison qu'a indiquée M^{me} de Sablé : « Rien n'étonne une âme qui connaît toutes choses avec distinction. » Mais par là aussi il est prêt à faire face à tout, si du moins il est né puissant ; car il ne connaît pas le monde seulement, il se connaît lui-même : il connaît et il tient en main tous ses moyens ; il s'est pour ainsi dire ramassé tout entier dans son centre. Ce cœur-là était seul au gré de Richelieu, qui écrivait : « Toutes les fortifications sont inutiles, si le gouverneur et les officiers, qui commandent dans une place, n'ont le cœur aussi fort que ses murailles et ses remparts. »

Ce cœur-là est hardi ensemble et patient (1) ; il se hâte, mais lentement. Il sait que le monde, et les hommes, ont des détours sans fin, et connaît la maxime : « Il faut aller à pas comptés, où l'on se doute qu'il y a de la profondeur. » C'est là le « *cœur* dont parlait Bossuet, capable d'un détail infini, des moindres particularités, de toutes les circonstances les plus menues (2). » Il a longuement tâté et sondé ceci et cela, le tiers et le quart, la pierre et le mortier ; dès lors il peut bâtir, et élever des ouvrages qui durent.

Il sait ce que peut la patience, « nonobstant sa lenteur apparente », et néanmoins il « se sert de la promptitude où la patience

(1) Balzac écrit : « Le Roi (entendez Richelieu) est hardi jusqu'à entreprendre des choses qui sont sans exemple... Mais nous devons avouer que sa hardiesse n'eût rien fait sans sa patience. »

(2) Nous donnons ici *tel quel* le texte de Bossuet, rapporté plus haut, car on peut désormais l'entendre. Le *cœur*, dont parle Bossuet, est à la fois intelligence et appétit, et comprend toute l'âme, qu'il se refusait constamment à diviser.

ne serait pas bonne » ; enfin, comme disait Malherbe, il est « patient jusques au point où le peut être un courage parfaitement généreux ». Car encore faut-il prendre un parti, dans les affaires, comme à l'égard des gens.

Quand, en connaissance de cause, on a pris un parti, il faut s'y tenir, et persévérer dans son sens : c'est-à-dire à l'égard des étourdis, qui sont le nombre. On ne bâtit rien à moins de cela. « Par le passé, disait Richelieu à Louis XIII, la plupart des grands desseins de la France sont allés en fumée, parce que la première difficulté qu'on rencontrait en leur exécution arrêtait tous ceux qui, par raison, ne devaient pas laisser que de les poursuivre ; et s'il est arrivé autrement durant le règne de Votre Majesté, la persévérance avec laquelle on a constamment agi en est la cause... Le gouvernement du royaume requiert une vertu mâle et une fermeté inébranlable. »

Cette constance a seule raison des difficultés, qui naissent comme ronces et chardons autour, et sous les pas, de quiconque entreprend un travail de durée. Le succès est au bout de la constance : il n'est pas jusqu'à nos poètes, et à nos amoureux, qui ne l'assurent. Montausier nous l'a dit, et Racan l'avait dit avant Montausier :

A la fin ma rebelle a connu ma constance,
A la fin mes travaux ont eu leur récompense.

Ainsi, il est bien vrai que le gouvernement de soi, qui n'est que la moitié de la prudence, emporte comme nécessairement l'autre moitié : en est au moins la condition. Croyons-en, là-dessus, le grand Roi : « A qui peut se vaincre soi-même, il est peu de chose qui puisse résister. » On a tourné cette pensée de cent façons, et l'on a dit, pour ne donner que cet exemple : « On n'est jamais supérieur aux autres qu'autant qu'on l'est à soi-même. » A quoi l'on ajoutait : « C'est être vraiment digne de commander aux autres, que d'être maître de soi-même. »

VII. — QUE LE PRUDENT EST L'HOMME FORT PAR EXCELLENCE.

On commence sans doute à soupçonner que le prudent est l'homme *fort* par excellence, et que la prudence est éminemment *vertu*. Prudence en effet équivaut à volonté, et c'est une volonté accomplie. On en a plus ou moins, bien sûr ; mais plus on en possède, plus on est fort. A son point limite elle est reine, reine absolue, et dispose à son gré de soi, des éléments, des bêtes et des gens. C'est par elle que l'homme est roi, et qu'il ressemble à ce

grand « esprit ouvrier » qui a bâti le monde. Or le monde, en quelque façon, est à refaire. Il le faut rapporter à nous, ou il le faut amener jusqu'à nous et accommoder à nos vœux, à nos besoins : c'est la part de l'homme prudent, qui d'ailleurs n'est prudent que s'il a commencé par refaire son âme, ou par la faire. Car l'âme ne naît pas formée, et il la faut péniblement construire et patiemment sculpter. La prudence donne la forme aux âmes et aux choses. Bossuet nous apprend « qu'Isaïe l'appelle architecte ». Elle est architecte en effet de nous-même et du monde.

Il faut reprendre ici, pour en exprimer tout le sens, le mot de Bossuet, savoir, qu'une force qui s'est réglée n'est pas détruite. Elle est, au contraire, plus force. Comme elle se possède et qu'elle sait se ménager, elle est toujours en forme et disponible ; et comme elle discerne et distingue les fins, elle se donne à la plus importante, sans négliger les autres, et assure par là à son action son maximum d'effet. Que si elle est en peine de moyens, elle sait que l'*art* lui en fournira, qui ne sont pas mauvais et qui ont fait leurs preuves : par là elle tient, en quelque façon, le succès.

Mais remarquez aussi qu'une force qui se possède, du seul fait qu'elle se contient, témoigne d'un plus grand pouvoir que la force qui va à l'aventure. Se régler et régler n'est pas une petite affaire : un petit courage n'y suffit point. La force qui ne veut qu'aller s'en tire à meilleur compte : mais elle est sujette à surprises. C'est d'elle que parlait saint Augustin, lorsqu'il disait : « En faisant ce que je voulais, j'arrivai où je ne voulais pas. » Elle a, en effet, quelquefois d'étranges succès, qui ne sont pas seulement des échecs, mais des malheurs. C'est elle que la tragédie exploite, en général, sous le nom de destin, et c'est une force *tragique*. L'autre est *épique*, toutes les fois du moins qu'elle n'est pas mesquine. Elle ne détruit rien, ou si elle défait, c'est pour mieux faire. Elle est comme infailliblement victorieuse, et tient pour ainsi dire dans la main les bons succès et les triomphes.

Le conseil est au cœur d'une grande ressource, on le voit bien. « Les conseils, écrit Bossuet, ne font pas moins que le courage », et « David ne se soutint pas seulement par courage (contre Absalon), mais employa toute sa prudence... Et pour aller à la source, il tourna tout son esprit à détruire le conseil d'Archiphel, où était toute la force du parti contraire. »

Mais où l'appétit manque, il n'est point de conseil du tout. La raison est à jeun, sans force et sans action, si le désir ne la soulève et si l'amour ne la nourrit. Appétit et conseil fondus en un c'est là ce qui s'appelle un homme, et une force : car la vraie

force, au sentiment de Cureau de la Chambre et de son siècle, est « d'une consistance épaisse, succulente et ferme ».

« Ce qui plaît par raison, disait Bossuet, ne plaît presque pas. » Aussi prêchait-il, on le sait, avec toute son âme. La raison sèche n'a jamais troublé un fêtu ; et ce n'est pas elle, à coup sûr, qui a soulevé et construit le monde. Mais Bossuet disait aussi, nous le savons : « Je ne vois, dans tout l'univers, rien de plus indocile, ni de plus fier, ni de plus indomptable que le cœur de l'homme. » On vint à bout, pourtant, d'apprivoiser ce cœur farouche, non en le saignant pour en faire une chose lâche et chétive, mais en l'amenant insensiblement à se régler ; et c'est avec ce cœur, demeuré indomptable, qu'on fit de l'épopée et qu'on asservit l'univers.

Je suis maître de moi comme de l'univers :

ce sont là les deux temps de l'épopée classique, et les deux temps de la raison classique, qui est prudence. Si bien que de quelque côté qu'on le regarde, le classicisme nous convainc qu'il est héroïsme.

VIII. — L'EMPIRE DE LA PRUDENCE.

On assujettit l'univers de diverses façons. Il y a la façon des conquérants, qui n'est peut-être pas la plus classique, nous le verrons un jour ; et nous verrons en même temps quelles sont les vraies lois de la prudence militaire, ou quel est l'art classique de la guerre.

L'empire de l'esprit s'étend fort loin, plus loin assurément que l'empire des armes ; et, en quelque façon, il est premier, puisque la pensée est requise au principe de toute action suivie et appelée à réussir. Encore faut-il que cette pensée, qui commande l'action, soit suivie elle-même et non incohérente. La pensée d'ailleurs est action, à sa manière, et sujette par là de la prudence. Son empire en suppose un autre, celui de l'esprit sur lui-même. Il faut qu'il apprenne en effet, avant que de prétendre à tout soumettre, l'art de construire ses pensées et l'art de les conduire.

Or cela emporte autre chose, un troisième art, celui de la parole régulière ; et ce dernier un quatrième : l'art de donner à la parole, non plus la correction, mais la façon, le tour, ou ce quelque chose qui plaît. Ce n'est pas tout, car les ouvrages de l'esprit, — j'entends les ouvrages qui durent, — ne sont pas tous de pensée bien construite, conduite à l'avenant, correctement et heureusement exprimée.

Il en est, et ce ne sont pas toujours les moindres, qui offrent

au lecteur, quand ce n'est pas au spectateur, non des idées, mais des hommes tels quels et des événements : et ce n'est pas un petit art que celui de camper des hommes vivants, de construire une intrigue et de conduire un drame. Mais encore il y a, tenant de fort près à l'esprit, et au-dessus des arts industriels, les arts tout court, ce qu'on appelle les beaux-arts, — peinture, sculpture, architecture, musique, — où la prudence intervient à coup sûr, pour discerner et pour assortir les couleurs, les lignes ou les sons, et pour les rapporter au royaume secret de l'âme.

Cependant la prudence est en son lieu, on l'a dit, dans la politique. Un particulier n'a que son jardin à cultiver ; son empire s'étend à peu de chose ; et serait-il chef d'entreprise, il ne fait pas grande figure auprès du Prince ou de l'homme d'Etat. Celui-ci a sous lui tout un monde de forces, et d'intérêts, à composer, et son action va aussi loin que l'homme peut aller ; aussi l'empire est son affaire. On s'explique dès lors que la prudence, plus strictement requise ici qu'ailleurs, se soit comme réfugiée dans ce qu'on appelait, au dix-septième siècle, *le cabinet*, et qu'elle y ait trouvé ses praticiens ensemble et ses théoriciens. Richelieu, au surplus, avait ses écrivains gagés, dont il avait formé l'esprit, et qui dispensaient au public la manne du conseil : et cela fait une immense littérature, d'une singulière saveur pour qui n'est pas réduit à se nourrir de ballades et de chansons.

Mais on s'explique aussi qu'ayant été, en général, conçue et formulée par des hommes mêlés, de près ou de loin, aux grandes affaires, la doctrine de la prudence porte ordinairement sa marque d'origine. Et néanmoins ses maximes ne laissent pas d'avoir une portée universelle : on les retrouve, identiques dans leur substance, ou transposées, dans les règles qui commandaient l'activité des gens de lettres comme tels, et des artistes (1).

(A suivre.)

(1) Sainte-Beuve a pris garde, en abordant Corneille et son théâtre, à « ce jargon politique et diplomatique, qu'on retrouve dans Balzac, Gabriel Naudé, et auquel Richelieu avait donné cours ». (*Portr. Litt.*, 1, 42.) On le retrouve, ce jargon, dans Racine lui-même, dans M^{me} de Motteville, Madeleine de Scudéry et la Grande Mademoiselle, dans La Rochefoucauld, Pascal, Mère et Bossuet, enfin partout, jusque dans La Bruyère et Saint-Simon. Si bien qu'on n'est pas peu surpris de constater que Sainte Beuve (« ce furet de psychologie », disait E.-M. de Vogüé) ne soupçonna jamais que le jargon, dont il parlait, enveloppait pour ainsi dire un art de vivre, un art de réussir en lui-même absolu, et toute la révolution classique. Rien n'est plus certain que cela : mais rien n'est si malaisé à entendre, depuis que nos Muses ne veulent plus connaître l'Etat, ni ce qu'il est aux mains d'un architecte de génie, à qui le secret des lettres humaines, et celui de la vraie sagesse, a été révélé.

BIBLIOGRAPHIE

Une grammaire française moderne ⁽¹⁾

Le public français en général est très avide d'explications grammaticales. Le souci de s'exprimer correctement est toujours vif chez nous, et souvent l'insuffisance des manuels a fait désirer un traité où l'on trouverait enfin, sinon la solution de tous les problèmes de langage, du moins un guide sûr et facile à suivre. Mais pour satisfaire un tel vœu, de nos jours surtout, après tant de travaux d'érudition et de critique, les spécialistes se trouvent fort embarrassés. Comme le dit un éminent philologue contemporain, M. Vendryès, « toute langue est une matière en mouvement, où se jouent des tendances variées, entre lesquelles, à chaque moment, s'établit un équilibre ». Comment, à une date donnée et dans un seul volume, interpréter à la fois le passé, le présent et l'avenir d'une chose qui évolue constamment ?

En tout cas il faut renoncer à ce dogmatisme auquel certains grammairiens nous avaient habitués. Il ne s'agit plus seulement de donner au lecteur l'indication parfois téméraire de ce qu'il *doit* faire, mais de ce qu'il *peut* faire. Il faut donner satisfaction au besoin de comprendre, si fort chez un grand nombre de personnes, et les solutions proposées sont expliquées quand c'est possible.

On trouve dans la *Grammaire Larousse* un dosage original des données scientifiques et des nécessités d'ordre pratique. Des notes empruntées à l'histoire ou à la psychologie du langage viennent éclairer l'enseignement grammatical et, tout au moins, provoquer la réflexion. Les rapprochements utiles avec le latin donnent satisfaction aux lecteurs qui ont fait leurs humanités.

Un effort a été tenté pour renouveler le stock d'exemples utilisés par la plupart des manuels. Une place légitime a été faite

(1) *Grammaire Larousse du XX^e siècle* avec la collaboration de F. Gaiffe, E. Maille, E. Breuil, S. Jahan, L. Wagner, M. Marijon et M. Lejeune.

à la langue parlée. Les écrivains contemporains ont été largement mis à contribution et il semble bien que dans le choix des citations on se soit plus préoccupé de l'intérêt grammatical que de la valeur littéraire. Mais le fonds classique n'a pas été négligé : le xviii^e siècle et même le xvii^e ne sont pas si éloignés de nous, et il faut sauvegarder l'intelligence des chefs-d'œuvre. Et puis il y a des formules si typiques, si faciles à retenir.

On admet très bien que la méthode dans un semblable traité ne soit plus la même que dans un cours élémentaire. Faciliter la recherche est sans doute ici la préoccupation dominante. Et malgré l'intérêt psychologique des méthodes qui vont de la pensée à la langue, le public s'oriente plus facilement dans une classification conforme, en gros, aux progressions traditionnelles.

L'étude, essentiellement grammaticale, des parties du discours est à juste titre encadrée par des chapitres accessoires allant de la phonétique à la stylistique, formant le lien avec les autres branches de la philologie, élargissant ainsi l'horizon.

L'introduction présente quelques généralités sur le langage et les langues. Elle montre comment a évolué la notion de grammaire au cours de ces derniers siècles. Depuis une vingtaine d'années, les linguistes-statisticiens s'attachent surtout au caractère synthétique des faits de langue. Quel chemin parcouru de Vaugelas à Bruno, à Meillet ou à Bally ! Avec précision un court chapitre résume l'histoire de la langue française. « La langue vit, ce qui n'est certes pas un mal ; elle vit peut-être un peu trop vite, et les efforts des puristes, amateurs ou savants, pour endiguer un développement très chaotique, manquent souvent à la fois de cohérence et d'efficacité. » Le vocabulaire français est brièvement étudié dans son fonds primitif gaulois, latin et germanique ; dans ses emprunts aux langues anciennes et modernes ; dans le mécanisme de la formation des mots nouveaux. Les sons et les signes, les mots, formant le matériel, sont envisagés au point de vue de la phonétique, de l'accent, de l'orthographe, de la prononciation. Ça et là, de très utiles remarques sur l'accent tonique, sur l'emploi de la majuscule, sur les liaisons, le rythme de la phrase.

Deux chapitres entiers concernant l'étude de la proposition et de la phrase montrent les rapports de la langue avec la pensée. Les diverses fonctions grammaticales sont analysées avec soin, notamment ces cas difficiles : le sujet des verbes impersonnels, l'attribut et ses différentes formes, la construction interrogative et l'elliptique, l'apposition, l'emploi absolu du nom. La distinction et le rôle des différentes sortes de propositions

donnent lieu à de longs développements qui semblent orientés et dominés par des préoccupations d'ordre psychologique. Les questions les plus subtiles, comme celles des hypothétiques sont présentées avec des exemples suggestifs. Puis vient le chapitre sur la ponctuation avec des notes sur le bon usage et l'abus des signes.

Les parties du discours sont étudiées avec ampleur. Elles font successivement l'objet d'une présentation raisonnée qui remplace les définitions insuffisantes et souvent fausses. Le souci d'exposer une doctrine aussi solide que possible ne fait point oublier le côté usuel. On ne craint pas d'entrer dans les détails.

Suivant la coutume, la versification trouve place dans un traité de ce genre où l'on ne craint pas de signaler à la suite des formes classiques les essais poétiques les plus récents. Enfin, il est bon que le public soit mis au courant des efforts tentés par les linguistes pour tenir compte de plus en plus de la vie des mots et de leur valeur affective. C'est justement l'objet de la sémantique et de la stylistique. Et voici, concernant les gallicismes et les locutions vicieuses, des pages qui répondent à la curiosité d'une certaine catégorie de lecteurs. Une bibliographie, chose rare et précieuse, termine l'ouvrage. Il est désirable qu'elle soit tenue à jour.

« Une grammaire complète n'est qu'un idéal, dont la réalité reste toujours fort éloignée. » C'est le propre aveu des auteurs qui ne se sont pas fait illusion sur les difficultés de leur tâche. Cependant ils ne se sont point dérobés devant les questions épineuses, celles qui justement intriguent le plus le public.

Sans doute un tel ouvrage est toujours perfectible. Dès maintenant il peut rendre de grands services aux étudiants en lettres et en particulier aux étrangers.

H. L.

Le Gérant : JEAN MARNAIS.

REVUE BIMENSUELLE
DES
COURS ET CONFÉRENCES

DIRECTEUR : M. FORTUNAT STROWSKI,

*Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.*

Psychologie et éducation de l'enfance

Leçon d'ouverture au Collège de France

de Henri WALLON,

Professeur au Collège de France.

Cette chaire de Psychologie et d'Education de l'Enfance est une fondation du Conseil Municipal de Paris et du Conseil Général de la Seine. Ces deux Assemblées ont pensé que l'enseignement donné ici pourrait contribuer utilement à l'effort qu'elles font sur d'autres terrains en faveur de l'enfance. Je tiens à dire combien je leur suis reconnaissant de leur confiance.

* * *

A trois reprises le Collège de France s'est fait le berceau de la psychologie. C'est au Collège de France qu'a été créée la première chaire de Psychologie, celle de Ribot et de son éminent successeur le P^r Pierre Janet. C'est le Collège de France qui a créé pour Henri Piéron la chaire de Physiologie des sensations. Et c'est lui aujourd'hui qui a pris l'initiative d'une chaire consacrée à la Psychologie et à l'Education de l'enfance — ce qui s'était avéré trop difficile ailleurs, par suite, il faut croire, d'une sorte d'incompatibilité entre les cadres existants et une discipline nouvelle. En France où les examens et les concours sont le régulateur impérieux des études, un rôle indispensable revient au

Collège de France, où la recherche n'a d'autre régulateur que sa propre spontanéité. Sur des sciences déjà suffisamment évoluées il est possible de modeler des programmes ; mais l'inverse serait désastreux. C'est à ce risque qu'il faut soustraire des sciences encore en formation. Comment, par exemple, faire aujourd'hui la psychologie de l'enfant sans laboratoire, et comment intéresser au travail de laboratoire des étudiants dont le but nécessaire est un examen, d'où les épreuves de laboratoire sont absentes ?

Assurément les expériences dont a besoin la psychologie débordent le Laboratoire. Cette chaire de Psychologie et d'Éducation en est la preuve. Entre la psychologie et l'éducation, les rapports ne sont pas d'une science normative et d'une science ou d'un art appliqués. La psychologie est assez près de ses origines pour qu'il soit possible de reconnaître l'intime dépendance où une science à ses débuts se trouve vis-à-vis des problèmes pratiques. Avant qu'elle n'ait été sommée de donner des réponses sur la meilleure utilisation professionnelle de l'homme, sur les meilleures méthodes d'apprentissage ou d'éducation, elle formait deux tronçons entre lesquels l'éclectisme le plus ingénieux ne pouvait aboutir qu'aux plus fallacieuses contaminations. L'une issue de cette analyse portée sur soi-même qui a ses origines dans l'examen de conscience du moraliste et dans l'intuitionnisme littéraire. L'autre qui voulait calquer ses méthodes avec un rigorisme parfois un peu formel sur celles de la physique ou de la physiologie. C'est la nécessité pour l'industrie d'utiliser rationnellement les aptitudes de l'homme, celle de les développer chez l'enfant qui ont donné un axe nouveau aux recherches psychologiques, ranimé les anciennes recherches sans issues qui trouvaient enfin leur raison d'être et leur orientation dans les besoins de leur utilisation pratique, assigné des conditions objectives aux manifestations de la conscience et à leurs variations, doté la psychologie de méthodes exactement calquées sur son objet.

Mais les rapports de la psychologie et de l'éducation peuvent-ils être exclusivement interprétés du point de vue psychologique ?

L'éducation a été définie comme l'influence exercée par la société des adultes sur celle des enfants pour les rendre aptes à la vie sociale dans une société déterminée. Ainsi deux termes seraient en présence, l'un qui représente la forme sociale, et l'autre la matière individuelle, la pédagogie faisant le trait d'union et ayant pour mission de découvrir les moyens les plus propices pour adapter les individus à la société. Mais cette distinction,

qu'il fallait faire, une fois faite, il convient de reconnaître combien elle est formelle et loin de la réalité concrète.

Assurément il n'est pas dans la nature de l'homme, comme le pensaient les idéalistes du XVIII^e siècle, que son épanouissement spontané en fasse le membre et le fondement d'une société, dont le seul rôle serait d'assurer les rapports des droits et des devoirs propres à tous et à chacun. Les types de société diffèrent profondément entre eux. Et il ne serait pas possible de trouver un individu qui serait l'homme de la nature, qui ne serait pas l'homme d'une certaine société.

Dès l'enfance il n'y a pour ainsi dire pas de réaction motrice ou intellectuelle qui n'implique un objet façonné par les techniques industrielles, les mœurs, les habitudes mentales du milieu. L'activité de l'enfant ne peut se révéler qu'à propos et par le moyen des instruments que lui fournissent aussi bien l'outillage matériel que le langage en usage autour de lui. Elle est façonnée par eux et c'est de cette pratique, qui précède habituellement la réflexion, que se dégagera le fond de notions sur lesquelles s'édifie sa représentation des choses. Il n'y a donc pas d'hiatus initial entre le social et l'individuel, bien qu'il y ait sans doute toute une suite de conflits entre ce qui est appelé maladresse ou inaptitude de l'enfant et les nécessités de l'action commandée par le milieu, ces maladresses ou ces inaptitudes étant très souvent liées à des systèmes d'activité dont la structure physiologique ou instinctive doit être modifiée par les structures de la vie technique ou sociale.

Est-ce à dire que, du point de vue psychologique, tous les types de société soient également justifiables, ou plutôt la psychologie n'aurait-elle pas le droit de se prononcer sur eux selon ce qu'elle sait de l'homme, de son développement, des conditions qui en assurent le mieux la plénitude et la dignité ? N'aurait-elle qu'à constater ce que chaque type de société fait des individus sans établir de distinctions de valeur entre les résultats donnés par chacun d'eux ? Il est d'ailleurs évident que pour user de ce droit, la psychologie doit utiliser des critères strictement objectifs.

La question touche aux problèmes les plus essentiels de l'éducation et elle est aujourd'hui d'une actualité brûlante. Le lien vital qui existe entre les méthodes ou les buts de l'éducation et le régime de la société a été reconnu d'emblée par ceux qui tentent aujourd'hui d'en transformer les bases. Aucun des changements politiques auxquels nous assistons ne s'opère sans des mesures immédiates et parfois brutales dans le domaine de l'ensei-

gnement. Le problème rappelle celui que pose à la psychotechnique le travail industriel, qui peut être plus ou moins mutilant pour l'activité de l'homme, s'il n'en retient que des automatismes stéréotypés, des gestes mécanisés, des rythmes exclusifs, parfois éloignés de ses rythmes spontanés. De même à chaque régime de société répondra la prépondérance de certaines attitudes mentales, qui peuvent soit être exclusives d'activités plus différenciées, et marquer une régression, soit au contraire exiger et stimuler en chacun l'épanouissement des dispositions ou aptitudes qui répondent au plus haut niveau de son évolution psychique.

C'est l'étude psychogénétique de l'homme, dont l'étude psychologique de l'enfant est une des branches principales, qui permettra d'en juger. Le développement psychique de l'enfant est fait de stades qui ne sont pas la stricte continuation les uns des autres. Entre eux il y a subordination, mais pas identité d'orientation fonctionnelle. Les activités les plus primitives sont progressivement dominées par des activités plus récentes et s'y intègrent plus ou moins complètement.

Il en est d'elles comme des fonctions nerveuses, dont Sherrington et son école ont démontré par des sections aux différents étages de l'axe cérébro-spinal qu'elles se commandent, depuis les plus élevées jusqu'aux plus inférieures. A mesure que le système nerveux est amputé de ses parties supérieures sont libérés des systèmes d'actions musculaires qui sont, à l'état normal, inhibées, car elles compromettraient par leur persistance l'exacte adaptation du mouvement aux nécessités du comportement. Elles ne sont pas supprimées, mais intégrées à des fonctions plus aptes qu'elles à modifier les réactions suivant les besoins de la situation. L'apparition de mouvements involontaires tels que tics, agitation choréique, myoclonies, contractures diverses, est due à une insuffisance ou une rupture de cette intégration.

Entre les fonctions psychiques l'intégration est à la fois plus complexe et plus fragile. Elle peut être largement ou confirmée ou compromise par l'éducation. Sous l'influence de certaines circonstances, l'équilibre peut se rompre et des conflits renaître. Il peut résulter enfin d'une sorte d'entraînement provoqué soit de l'extérieur soit sur soi-même, soit intentionnellement soit par relâchement de la volonté et abandon aux automatismes, que certaines manifestations fonctionnelles de subordonnées redeviennent prédominantes. Dans des états où s'abolit le contrôle mental, comme l'exaltation affective ou l'hystérie, peuvent reparaître des attitudes forcées qui appartiennent à la première en-

fance, des crises qui relèvent de l'émotivité la plus brute et la plus élémentaire, des explosions d'activité grégaire.

Au cours de l'enfance les activités auxquelles le progrès de l'âge fait perdre leur prépondérance sont les activités liées aux fonctions végétatives, puis les activités émotionnelles et celles qui unissent le sujet à l'ambiance par une sorte de participation affective et imitative, où reste obscur le sentiment de l'autonomie personnelle et de la décision individuelle. Les étapes par lesquelles tend à s'achever l'évolution mentale marquent, au contraire, l'avènement d'une exacte discrimination entre soi et les autres, entre les circonstances diverses des situations auxquelles le sujet doit réagir, entre les conditions de l'expérience ou de la réalité. Elles répondent dans le domaine de la perception à ce que le neurologiste Head a appelé la sensibilité épicrotique, dans le domaine intellectuel à l'analyse critique et personnelle.

La comparaison de ces distinctions, d'une part, avec la succession des étapes par lesquelles sont passées les sociétés humaines et, d'autre part, avec ce que la psychophysiologie nous apprend de l'étage occupé dans les centres nerveux par nos différentes activités et sur la date de leur maturation, qui est plus tardive pour les centres les plus élevés, doit être évidemment maniée avec la plus grande prudence, mais peut être la source de confirmations précieuses. Or il paraît établi que les centres coordonnateurs des émotions se trouvent situés dans la région sous-hémisphérique du cerveau et que l'écorce cérébrale est essentiellement, selon Pavolov, un instrument d'analyse, qu'elle est, selon Monakov, construite contrairement au reste du système nerveux, non sur un plan de stricte économie, mais comme un étalement de substance où puissent se multiplier au maximum les organes et les opérations de discrimination. Elle est, selon Head et beaucoup d'autres, le siège de la conscience différenciée, de la connaissance analytique et critique. Quant au domaine des civilisations, moins elles paraissent évoluées et plus y dominent les rites qui tendent à l'exaltation des réactions émotionnelles et des manifestations collectives, où se noie tout pouvoir de délibération personnelle.

Par conséquent les procédés d'éducation qui tendent à submerger l'activité intellectuelle, dénoncée comme néfaste, sous des élans de passion et de volonté collective, dont la force tient au caractère contagieux des démonstrations émotives, à l'abolition de l'autocritique individuelle, à l'entraînement grégaire, ramènent l'homme vers des stades qu'il avait dépassés. Une éducation qui veut respecter la totalité de la personnalité et l'intégrité des progrès réalisés devra utiliser, au contraire, chaque

époque de l'enfance pour assurer aux dispositions et aptitudes correspondantes leur plein épanouissement, de telle sorte qu'il n'y en ait pas d'atrophées ou qui s'égarerent, mais aussi qu'à la succession des âges réponde une intégration progressive des activités les plus primitives aux plus évoluées. Elle ne pourra donc se dispenser d'être orientée vers le développement de l'analyse intellectuelle et de la décision autonome.

Jusqu'à ces derniers temps le tort de l'éducation, dans nos sociétés modernes, était de trop méconnaître les premières étapes et d'imposer prématurément à l'enfant les façons de penser et d'agir les plus tard venues, celles de l'adulte. Ainsi dépassait-on ses possibilités mentales et risquait-on soit de supprimer sa spontanéité, soit de laisser son pouvoir d'intérêt inemployé chercher des objets parfois misérables ou dangereux. A cette erreur de méthode certains régimes politiques ont récemment substitué une erreur de but infiniment plus grave pour l'intégrité de l'individu, en dénonçant les méfaits de l'intelligence et en affirmant la nécessité de la subordonner à ce qu'il y a de plus primitif. Ils en appellent à l'homme originel et, faisant passer au premier plan ce qu'il y a de biologique en lui, le sang, la race, ils y rattachent par une extravagante confusion, certains systèmes de pensée, qui prennent ainsi une sorte de fatalité et ne sauraient plus être discutés.

C'est dans toutes ses étapes, dans toutes ses manifestations qu'il faut étudier l'enfant. Sa connaissance exige la collaboration de tous ceux qui sont à un titre quelconque en contact avec lui. Mais il n'appartient pas toujours à ceux qui sont le mieux en situation de le connaître et qui parfois le connaissent le mieux, de savoir l'observer. Observer, c'est évidemment enregistrer ce qui peut être constaté. Mais enregistrer et constater, c'est encore analyser, c'est ordonner le réel dans des formules, c'est le presser de questions. C'est l'observation qui permet de poser des problèmes, mais ce sont les problèmes posés qui rendent l'observation possible. Ils dépendent eux-mêmes des recherches propres à une époque, à un milieu. Divulguer ces recherches est une tâche essentielle. Par mon enseignement je voudrais y contribuer. Je voudrais qu'il devint un centre pour tous ceux qu'intéresse l'enfant. L'observation est une méthode dont l'apport est des plus riches dans la psychologie de l'enfant. Mais il se trouve que ses résultats ne dépassent guère l'âge de 3 ou 4 ans, c'est-à-dire celui où l'enfant cesse de pouvoir être constamment observé par la même personne. C'est la preuve de l'impuissance où se sent

l'observateur dès qu'il ignore à quoi rattacher les aspects fugitifs et partiels qu'il a de l'enfant. La cohésion entre observateurs distincts ne peut être assurée que par une connaissance commune des problèmes, par un programme commun de recherches. Serait-ce trop d'ambition que de vouloir en fixer ici la source ?

Ce qui fait la grande difficulté de l'observation, c'est que l'observateur est en présence du réel, de tout le réel, sans autre instrument que la sagacité dont il peut disposer et qu'entre les différents observateurs il n'y a d'autre lien que des curiosités plus ou moins orientées dans le même sens. Pour si précieux et si originaux que puissent être les résultats ainsi obtenus, la comparaison exacte et le contrôle expérimental de leur signification risquent d'être difficiles et de tarder. Comme toutes les autres sciences, la psychologie a dû armer l'observateur de moyens qui permettent d'interroger l'objet d'étude de façon précise, dans des conditions bien déterminées. Aux simples enquêtes qui jouent encore un grand rôle en psychologie et qui consistent à recueillir la réponse de nombreux observateurs sur des faits expressément indiqués, s'est ajoutée la méthode des tests.

Son emploi s'est tellement généralisé depuis le jour où, partant d'un problème relatif à l'école, Binet lui donnait une forme systématique, qu'il pourrait paraître outrecaidant d'assigner des limites à ses résultats. Elle est, pour une part, du comportement provoqué. Il suffirait théoriquement d'imaginer des problèmes, des tâches, des situations répondant à toutes les dispositions, aptitudes, virtualités du sujet pour faire son inventaire total. Les tests ont de plus cet avantage de donner la mesure de l'aptitude mise à l'épreuve par le moyen d'une comparaison avec tous les individus susceptibles de présenter la même aptitude. Par le test, l'individu est ramené au groupe, aux différents groupes dont il peut faire partie : groupe d'âge, groupe professionnel, groupe national, ethnique, social, etc. Le rang où chacun se classe dans le groupe peut être exprimé par un nombre. La série de ces nombres constitue l'étalement du test. Par le moyen du test tout pouvoir mental devient numériquement mesurable. En même temps le test établit une relation. A chaque groupe ou catégorie répond un facteur : facteur âge, facteur dispositions naturelles ou apprentissage, facteur race ou condition sociale, etc. En comparant non plus l'individu à ceux de sa catégorie, mais le même effet à travers plusieurs catégories, on pourra mettre en évidence les facteurs qui agissent ou n'agissent pas sur lui. Ainsi le test aboutit à expliquer la réalité psychique par les facteurs dont elle dépend.

Les résultats que donne le test sont de trois sortes. Il est un coup frappé en un point bien déterminé de ce clavier d'aptitudes qu'est l'individu. Il projette l'individu, aptitude par aptitude, sur cette échelle graduée que donne l'ensemble des autres individus. Il rend possible de vérifier les rapports des aptitudes entre elles, de constater comment elles varient les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire de reconnaître s'il y a entre elles un lien de coexistence ou non et le degré de cette liaison, la probabilité, la nécessité plus ou moins grande de cette coexistence.

Mais il s'agit alors d'une nécessité générale et purement statistique, qui substitue à l'étude de l'individu celle de systèmes fonctionnels. La méthode des tests n'a-t-elle pas l'inconvénient de résoudre l'individu en une simple collection d'aptitudes et de le dissoudre par leur intermédiaire dans des ensembles qui le dépassent : groupes d'individus ou systèmes fonctionnels ? C'est ce que lui objectent différentes écoles de psychologues.

Sans doute les tests permettent de tracer le profil psychologique de chacun. Le procédé est simple. Il suffit d'aligner les notes représentatives de chaque épreuve en les inscrivant chacune à son niveau, puis d'unir ces différentes hauteurs par une courbe. Les tracés ainsi obtenus sont aussi différents d'individu à individu que peuvent l'être ceux du visage. Il est également possible de découvrir entre eux des parentés qui permettent de les distribuer entre un certain nombre de types. Incontestablement le procédé du profil psychologique a une sorte d'évidence qui le rend précieux. Mais on peut lui reprocher d'être plus en rapport avec les tests utilisés et leur objet particulier qu'avec l'individualité du sujet. Il changerait si la collection des tests changeait, s'ils étaient différemment combinés et systématisés. Leur choix est plus ou moins arbitraire, il est nécessairement incomplet. Ils ne font enfin que se juxtaposer. Et la personnalité psychique ne présente-t-elle pas des lois structurales complexes et profondes ?

Selon certains psychologues, un trait isolé n'a qu'une signification superficielle. Ce qui peut lui donner sa vraie signification, c'est l'ensemble dont il fait partie. Dans un autre ensemble son rôle et sa portée seraient différents. Une simple addition de traits isolés ne peut rien donner de plus que ce qu'ils apportent chacun. Ce n'est pas des parties vers le tout qu'il faut procéder, mais du tout vers les parties. Cette théorie des ensembles trouve son application dans toutes les parties de la psychologie : celui de la perception, celui des réactions adaptées, celui de la mémoire, des habitudes ou de la compréhension intellectuelle. Comment

ne s'appliquerait-elle pas à cet ensemble des ensembles qu'est la personnalité psychique, à cet enchaînement d'ensembles qu'est son évolution ?

Donc la méthode des tests serait plus un moyen d'analyse, de vérification et de mesure qu'un moyen d'investigation et d'invention. Elle ne permettrait pas de saisir le réel organisé, ou du moins elle ne pourrait en donner, par le jeu des corrélations ou des supercorrélations, par le jeu de ces ingénieuses mathématiques qui ont été imaginées par Spearman ou par ses émules, qu'une image impersonnelle et abstraite. Elle serait inapte à réaliser ces formes ou types dans lesquels peut être encadrée la masse diverse et flottante des individus. C'est plutôt l'étude de l'individu dans sa complexité qui permettra d'aboutir à la structure simplifiée, mais encore particulière qui se dénomme type. Le psychologue doit savoir découvrir les cas significatifs et en extraire cet ensemble essentiel qui se trouvera d'autres exemplaires dans la réalité. L'analyse et la mesure interviendront alors pour ramener cette structure particulière à ses conditions d'existence.

La recherche psychologique suppose un double mouvement. L'application à tous de la même épreuve pour vérifier chez tous l'existence et le degré de l'aptitude ou de la fonction correspondante. L'application au même sujet de toutes les épreuves, de tous les procédés d'examens qui peuvent servir à mettre en évidence le type ou la loi de sa structure et de son évolution originales. « Tout » a évidemment ici un sens relatif. L'expérience montre qu'une même épreuve n'a qu'un nombre limité de degrés et le calcul des probabilités que tous ces degrés seront mis en évidence, avec leur fréquence relative, en testant un nombre limité d'individus. A un même sujet, d'autre part, il ne peut être question d'appliquer un nombre indéfini d'épreuves et de mesures. Mais il faut que l'expérimentateur ait à sa disposition toutes celles que l'examen du sujet l'incitera à essayer. C'est ici que l'existence du laboratoire est indispensable.

Au laboratoire se font nécessairement les examens qui exigent un ensemble d'instruments difficiles à transporter ou pour lesquels l'isolement est nécessaire. Beaucoup d'entre eux sont essentiels pour atteindre aux sources du psychisme chez l'enfant et pour suivre son développement. Mesures physiologiques, mesures sensorielles, mesure des réactions motrices. Et surtout ces mesures qui donnent pour chacun la formule de son rendement, de ses possibilités vitales et mentales et qui vont de la vitesse avec laquelle il est capable de réagir à une excitation jusqu'à la courbe de travail où s'inscrivent sa fatigabilité, les oscillations de son

rendement par fraction de temps, c'est-à-dire le rythme de son activité. Rythmes très variables d'un individu à l'autre et qui sont en connexion simultanément avec les origines végétatives de l'activité, avec ses modalités affectives, avec les pulsations de l'attention et du travail mental.

L'isolement du laboratoire est nécessaire à l'exploration en profondeur de l'enfant. Il est bien vrai, sans doute, que pour connaître son comportement, il est indispensable de l'observer dans les différents champs et dans les différents exercices de son activité quotidienne, c'est-à-dire en particulier à l'école. Mais il n'est pas moins vrai que chaque milieu le modifie momentanément. Son attitude devient complémentaire des attitudes prises autour de lui. Il est le partenaire d'autres personnages dans un groupe durable ou purement occasionnel. Sans doute le rôle et la place qu'il y tient sont-ils en partie déterminés par ses propres dispositions, mais l'existence du groupe et ses exigences ne s'en imposent pas moins à sa conduite. La nature du groupe, ses éléments viennent-ils à changer, ses réactions changent aussi. Dans sa famille, en classe, vis-à-vis du maître et de chaque maître, avec ses camarades, au travail et dans les jeux son attitude est sujette à se modifier. Pour trouver en quel point se recourent ses diverses attitudes, il faut donner à l'examen dont il est l'objet une nouvelle dimension où soient mis en évidence l'échelonnement des conditions et des motifs qui dans le présent et du fond de son passé exercent leur poussée sur sa conduite.

Cette liaison nécessaire des points de vue, je voudrais pouvoir la réaliser. Elle exige évidemment des collaborations étendues. C'est à ces collaborations que je veux faire appel. Je sais par l'intérêt que soulèvent aujourd'hui les questions relatives à l'enfance qu'elles ne me feront pas défaut.

Pour les problèmes de l'éducation, ces collaborations devront s'étendre encore. Partout ils se posent : dans la pratique quotidienne comme dans les principes et dans l'organisation nouvelle de l'éducation. Ce n'est pas ici le lieu de les énumérer. Ils sont trop nombreux et trop sujets à se renouveler incessamment. Je veux seulement affirmer qu'en réponse aux collaborations dont je sens la nécessité, je donnerai la mienne tout entière à ceux qui vouent leurs soins à la cause de l'éducation.

La Comédie viennoise : Raimund et Nestroy

par Geneviève BIANQUIS,

Professeur à l'Université de Dijon.

Dans le deuxième tiers du XIX^e siècle, la comédie viennoise originale n'est pas l'œuvre bourgeoise et mondaine de Bauernfeld, mais bien plutôt la comédie populaire, la féerie bouffe, la farce et le vaudeville dont Ferdinand Raimund et Johann Nestroy ont été les maîtres et les animateurs. Le genre a ses racines dans une très ancienne et vivace tradition, dans la malice et la joie populaires, dans ce goût du rire, de la musique, du mouvement et du décor, dans cette sagesse railleuse et pourtant naïve qui sont des traits constants du tempérament autrichien. Raimund et Nestroy, Viennois de naissance, instruits par la pratique des planches, ont su, chacun à sa manière, donner à cette matière presque tout orale et fugace la consistance d'une forme littéraire durable.

Leurs prédécesseurs, au XVIII^e siècle, il faut les chercher parmi les mimes de génie dont l'œuvre non écrite a été dévorée par le temps : Joseph Stranitzky, le père du polichinelle viennois ou plutôt salzbourgeois, l'illustre Hanswurst, dont les saillies, trop souvent grossières, les fanfaronnades, les mésaventures se multipliaient à l'infini dans des scènes le plus souvent improvisées, inspirées du jour et de l'heure ; après Stranitzky, son filleul et successeur Kurz-Bernardon, qui a perpétué et renouvelé le genre. Son héros, c'est Bernardon le benêt, la dupe innocente et toujours satisfaite mêlée, sous des costumes variés, à d'incroyables imbroglios. Stranitzky comme Kurz-Bernardon sont partiellement les héritiers de la comédie italienne, mais les Arlequin, Pantalón, Brighella napolitains ont été par leurs soins naturalisés viennois. L'œuvre légère de ces improvisateurs reçut un coup terrible quand parut en 1752 l'édit de Marie-Thérèse qui interdisait les farces locales et populaires et prescrivait aux théâtres officiels de ne jouer que des pièces « nobles » et régulières, traduites ou imitées du français, de l'espagnol ou de l'italien.

L'impromptu viennois, ce mélange d'opéra, de farce et de comédie, ne s'éteignit pas sous la persécution des pédants. Simple-ment il émigra des théâtres de la cour aux théâtres des faubourgs : à la Leopoldssadt (1781), sur la Wieden (1786), à la Josefstadt (1788). Hanswurst y continua ses exploits, sous les noms de Leopoldl, Thaddädl ou Staberl, le fabricant de parapluies. Le peuple eut satisfaction. Et le beau monde ne dédaignait pas, à de certains soirs, de descendre dans les faubourgs pour rire avec le populaire. Des auteurs comme Hafner, Hensler, Périnet don- nèrent à la farce de Stranitzky et de Bernardon une couleur un peu plus littéraire, un contenu musical plus important, tout en lui conservant son comique familier, sa fantaisie débridée, son dialogue fortement dialectal. Dans les premières années du xix^e siècle, Meisl, Gleich, Bäuerle maintinrent la tradition sans la relever beaucoup. Leur art affleure à la littérature sans y arriver tout à fait. Ferdinand Raimund allait le porter à une tout autre hauteur.

Fils du peuple, favori du peuple, Raimund est l'héritier de ce théâtre des faubourgs qui sait donner au public populaire ce qu'il aime : des chansons, des danses, de la musique, du merveilleux, de la farce, de la comédie, des cabrioles, le tout relié par une intrigue simple et attendrissante qui mène au dénouement équitable et prévu. La féerie bouffe (*Zauberposse*), où s'entremêlent le vie quotidienne du peuple viennois et le monde fantastique des génies et des fées, sera son genre favori. La comédie locale (*Lokalstück*), plus réaliste, aura les préférences de son successeur Nestroy. Poussées sur la même souche, ce sont les deux branches d'un même arbre. La poésie, la fantaisie, l'optimisme tendre et naïf de Raimund ont fini par lasser le public. Après lui on a aimé surtout l'observation aiguë, la critique impitoyable, le réalisme grotesque de Nestroy. Ils ont eu en commun, avec leurs prédé-cesseurs et entre eux, d'avoir passé par la meilleure école qui soit celle de Shakespeare et de Molière, la pratique des planches, la familiarité du public. Acteurs, auteurs et directeurs à la fois, comme Stranitzky et Kurz-Bernardon, ils n'ont écrit que des pièces jouables, vivantes, adaptées à l'heure et au lieu, sûres de leur effet et capables de survivre.

Ferdinand Raimund (1790-1836), né à Vienne, fils d'un tourneur, mis de bonne heure en apprentissage chez un pâtissier, a été dès l'adolescence passionné de théâtre. Le jour où son père le surprit devant une glace, s'essayant à copier la mimique de l'acteur favori du moment, il lui cria sa malédiction. Ce qui n'em- pêcha pas le jeune homme, à 18 ans, de s'engager dans un petit

théâtre itinérant. C'était un mitron au cœur tendre et romanesque : ne l'avait-on pas, déjà une fois, repêché dans le ruisseau du moulin, où l'avait précipité un désespoir d'amour ? Plus tard, il aima la fille d'un bourgmestre, et fut aimé d'elle. Mais des parents barbares séquestrèrent leur fille qui en mourut de chagrin. Il se maria trop vite, à l'étourdie, avec une femme qui fit son malheur. Séparé d'elle, mais non divorcé (il était trop bon catholique), il vécut dans une union irrégulière avec la compagne élue, « l'éternelle fiancée », et fut, pour cette raison, toujours mal vu dans la « société ». Sa carrière d'acteur fut heureuse, une fois passée la misère des débuts. Il fut acclamé à Presbourg, à Berlin, à Vienne, attaché successivement au théâtre de la Josefstadt, puis à celui de la Leopoldstadt dont il devint directeur en 1828. Il joua désormais de préférence ses propres pièces qui furent une série ininterrompue de succès. Longtemps favori du public, il sentit, vers 1833, cette faveur lui échapper, il vit se lever l'astre de son rival Nestroy, tomba dans la mélancolie et finit par le suicide, à 46 ans.

Raimund, si haut prisé par Grillparzer, par Hofmannsthal, est un artiste très fin, mais un homme simple, un génie naïf. « Il ne lui a manqué que la culture, dit Grillparzer, pour égaler Shakespeare. » C'est un rêveur qui se raconte des contes bleus qui toujours se passent à Vienne ou y ramènent, parce que rien au monde ne vaut Vienne, son Prater et son Graben, son Kohlmarkt et ses Glacis. Sans doute, même à Vienne, le monde ne va pas toujours comme il devrait ; mais tout peut aisément s'arranger. Un tout petit coup de pouce peut suffire à unir les amoureux qu'un père ou un tuteur sépare, à guérir un honnête homme de sa misanthropie ou de sa prodigalité, à rétablir dans ses droits le juste persécuté. Ce coup de pouce est affaire au monde des génies et des fées, des esprits bienfaisants qui aiment se mêler aux hommes, qui ont soin d'eux, souci d'eux, les aident et les consolent dans le malheur, les amènent à un degré supérieur de perfection et de bonheur.

Le thème de ces féeries est assez simple et rappelle invariablement celui de la *Flûte enchantée* dont l'influence sur toute la littérature du temps est si évidente : une malédiction ou une promesse se trouve attachée à la possession d'un talisman ou à la réalisation d'une condition plus ou moins étrange ; les génies aident les hommes à s'emparer du talisman ou à réaliser la condition ; ou bien les hommes, en la réalisant, rompent les enchantements qui tenaient captifs les génies. Tout finit bien, mais non dans la gloire et le triomphe : dans la paix du cœur, dans le

contentement modeste, dans la médiocrité dorée. C'est la morale autrichienne de la modération du désir, du renoncement à la puissance et à la richesse, de la limitation volontaire. Mais cette résignation, douloureuse et tragique chez Grillparzer, est ici souriante et naïve, pleine de fine bonhomie, dénuée de regret et d'envie.

Sur les huit pièces de Raimund, trois, trop purement allégoriques, nous semblent inférieures en valeur : *L'Imagination enchaînée* (*Die gefesselle Phantasie*, 1826), la *Malédiction magique de Moïsa sur* (*Moïsaurs Zauberfluch*, 1827), la *Couronne maléfique* (*Die unheilbringende Krone*, 1829). Parmi les cinq autres, il y a trois petits chefs-d'œuvre : la *Fille des Fées* (*Das Mädchen aus der Feenwelt*, 1826), le *Roi des Alpes et le Misanthrope* (*Der Alpenkönig und der Menschenfeind*, 1828), le *Prodigue* (*Der Verschwender*, 1833). Mais Raimund ne s'est élevé que peu à peu du simple conte de fées à la comédie de caractère où le fantastique joue un rôle de plus en plus réduit. Ce qui préserve de toute fadeur ces féeries elles-mêmes, c'est l'humour, la cordialité du dialecte viennois sur les lèvres de personnages tout populaires ou tout féériques ; c'est la vérité humaine moyenne, un peu attendrissante, un peu comique, de ces petits fantoches. Enfin, ce sont les chansons charmantes, depuis longtemps entrées dans le folklore local, où ils expriment leurs émotions, leur joie naïve ou leur mélancolie.

L'histoire du *Fabricant de Baromètres dans l'Île enchantée* (1823) est un pur conte de fées. La fée Rosalinde possède trois talismans magiques dont elle peut disposer une fois par siècle en faveur d'un humain : la Baguette qui change tout en or, le Cor qui fait surgir une armée, le Voile qui transporte à travers les airs. A qui les offrir, si ce n'est à ce naïf Balthazar Vif-Argent, fabricant de baromètres, natif de Vienne, jeté seul sur une île déserte où il n'a encore rencontré que deux canaris et un éléphant à trois pattes, « qui n'avaient pas besoin de baromètres » ? Mais saura-t-il user de ces dons ? Son ambition est d'épouser la fille du roi Toutou, aimable roi fainéant de l'île enchantée. Il a beau se présenter en magnifique arroi : frac d'or, gilet brodé de roses et galonné d'azur, pantalon argent et azur, tricorne constellé de diamants ; il a beau vanter sa science et sa richesse, les deux cents écoles où il a étudié quelques semaines au moins, avant d'être renvoyé, ses jardins d'orangers et ses champs de salami, ses chalets tyroliens et ses buffles de Hongrie, sa réserve en banque d'Angleterre, et surtout les terrains, les rues entières qu'il possède dans la belle ville de Vienne : on se moque de lui et de ses vantardises.

La princesse maligne lui ravit successivement ses trois talismans. Il les récupérera quand la camériste Linda lui aura révélé les propriétés des figues enchantées qui font allonger le nez et de l'eau bienfaisante qui rétablit l'harmonie des visages ; c'est le conte oriental bien connu, que Hauff, récemment, avait réédité. Déguisé d'abord en marchand de figues, puis en médecin, Balthazar a la satisfaction d'infliger au roi et à sa cour une difformité grotesque, puis de les en guérir au prix des talismans qu'on lui rendra. Quant à la princesse, il la quitte en lui laissant pour compte « son mauvais cœur et son vilain nez ». Et il emmène l'honnête Linda qu'il épousera. Tous deux s'en iront vivre à Vienne, heureux de s'aimer et d'avoir de l'argent ; car il n'est pas d'île enchantée qui vaille Vienne, ses rues et ses places, ses promenades, ses théâtres et ses guinguettes. Morale un peu terre à terre, idéal proche. La pièce plaisait par son pittoresque, son langage familier, plein d'allusions à des gens et à des choses de Vienne, son comique de mots, sa drôlerie jaillissante.

Le Diamant du Roi des Fées : autre conte de fées, plus compliqué. L'excellent Longimanus, roi des fées, monarque indolent et narquois, a un ami, Zéphise, qui vient de mourir. Il faut s'occuper un peu d'Edouard, fils orphelin de ce magicien, l'aider à conquérir la feuille de l'Arbre-qui-Chante et, ultérieurement, la statue de diamant rose promise à celui qui aura amené au roi Longimanus la jeune fille de dix-huit printemps qui n'a jamais menti. La pièce nous montre d'abord les aventures assez compliquées de cet Edouard, accompagné de son domestique Florian, guidé par le petit génie Colibri. Il cueille la feuille de l'Arbre-qui-Chante, il est introduit auprès du roi des fées. Mais où trouver la jeune fille qui n'a jamais menti, et à quel signe la reconnaître ? Le domestique Florian, qu'un fâcheux accident avait changé en caniche, retrouvera sa forme humaine ; mais chaque fois que son maître prendra par la main une jeune fille, n'eût-elle menti qu'une fois dans sa vie, Florian ressentira dans tous ses membres des douleurs intolérables et avertira son maître par ses contorsions et ses cris. En route donc pour le pays de la Moralité, où les maisons n'ont pas de fenêtres sur rue, où les femmes ne sortent jamais, les jeunes filles seulement quatre par quatre, voilées, escortées de deux nègres. Hélas ! Ces filles si bien gardées sont plus menteuses les unes que les autres, et dès qu'Edouard s'approche de l'une d'elles, le pauvre Florian se tord de douleur. La belle Modestine, fille du roi Veritatis, est pire que les autres. Mais il y a une petite folle, indisciplinée et rieuse, qui scandalise tout le monde et qu'on se décide à expulser

de l'île, toute seule sur une barque à la dérive. Or elle est la sincérité même. C'est cette jeune Amine qu'Edouard et Florian ramènent en triomphe au roi Longimanus. Faut-il vraiment la lui livrer ? L'honnête Edouard s'y résigne, le cœur navré. Mais quand il est admis à lever le voile qui couvre la statue de diamant rose, c'est Amine en personne qui se jette dans ses bras : « Une femme telle qu'elle doit être, voilà le plus beau diamant que je puisse t'offrir », lui dit le bon roi des fées. Ainsi triomphent, avec l'honnêteté, la nature, la gaieté et le rire. Le monde des Esprits est bienveillant. Il aide les hommes de bonne volonté.

La pièce comporte trois délicieux personnages : Longimanus, Florian et sa fiancée Mariandel. Longimanus est le monarque nonchalant et débonnaire, n'aimant que manger, boire et dormir, accablé par le souci des affaires, assailli dès son petit lever par les porteurs de suppliques et les querelleurs à mettre d'accord. Il faut entendre de quel ton nostalgique il parle de ses aventures terrestres, du temps où il se faisait « râtisser » au whist, et expulser de trois cafés à la suite, pour avoir triché : « Oui, oui, dans ce temps-là, j'étais un vrai sacripant. Mais à présent je n'y ai plus le goût. » Voici comment il gourmande les quatre Saisons (son ami Zéphise a été foudroyé en décembre !) : « Qu'est-ce que j'entends dire ? Pourquoi ne vous conduisez-vous pas comme d'honnêtes Saisons ? Qu'est-ce que c'est que cette conduite, monsieur l'Hiver ? Vous n'avez pas honte ! Un bonhomme tout blanc et qui s'échauffe comme ça ! » Il faut l'entendre parler à son vieil ami Zéphise (*Mich freul's von Herzen, aller Schwed !*), à Edouard, au petit chien, sur le ton le plus familier, dans le dialecte le plus négligent, puis, fatigué de la journée, aspirer à son lit, à son café au lait et à un roman du cabinet de lecture.

Florian et Marianne (*Mariandel*) sont le couple classique, le valet et la servante, mais qui n'ont rien de Marivaux : Florian, rustre naïf, dévoué à son maître comme un bon chien ; Marianne, cuisinière accorte et délurée, tête chaude et bon cœur. Que de sentiment dans leurs adieux ! Florian s'en va, chargé de cartons, serrant sur son cœur deux parapluies, un tire-bottes, un moulin à café, « rien que l'indispensable » ; et Marianne, dans la générosité de son cœur, y ajoute le linge et les chaussettes du patron, un kugelhoppf pour Florian, une vieille palatine à elle pour lui tenir chaud. Nous comprenons bien que, près de l'Arbre-qui chante, Florian se laisse distraire par un démon qui a pris la forme de Marianne et qui le change en caniche. Heureusement, Longimanus lui rendra la forme humaine, avec cette curieuse propriété barométrique qui aidera son maître à découvrir la jeune fille

sans fraude. Heureusement aussi, pour finir, Florian épousera Marianne, « qui, elle aussi, est un diamant ».

Dans *La Fille des Fées ou le Rustre millionnaire* apparaît toujours cette superposition des sphères : le monde des fées et le monde réel, ici la famille du paysan Wurzel, chez qui a été élevée une fille du pays des fées. Cette humble existence lui a été imposée pour qu'elle expie l'orgueil coupable de sa mère, la fée Lacrimosa, qui voulait pour sa fille la main du roi des fées ; il faut encore qu'à 18 ans la jeune fille épouse un homme pauvre ; alors l'expiation sera complète. Mais le génie de l'Envie, jaloux de la fée, a juré de faire échouer tout ce plan : il est cause que le paysan a découvert un trésor, s'est établi en ville, y vit en grand seigneur, veut marier sa fille adoptive à un homme riche. Mais Lottchen, simple et gentille, garde son cœur à Karl le pêcheur. Le père putatif s'emporte et la chasse. Elle est recueillie dans un chalet isolé, à la lisière des bois, par une femme mystérieuse qui s'appelle *Zufriedenheit* (Contentement du Cœur). Elle attendra là que son Karl la retrouve. Cependant le millionnaire est frappé au sein de sa vie sardanapalesque : au milieu d'un banquet se présente à lui le dieu de la Jeunesse en frac vert, en gilet rose, en culotte blanche à jarrettières de roses ; il vient prendre congé. A sa suite entre le Vieil âge courbé et frissonnant qui amène avec lui la Goutte et la Gastralgie et prescrit désormais une petite vie de diète, de précautions et de prudence. Tandis que s'éloigne Jeunesse en fredonnant la jolie chanson de *Brüderlein fein*, le paysan se désole et demande qu'on lui rende sa pauvreté et sa jeunesse. Comme par miracle, il se retrouve soudain jeune et pauvre, couché dans l'herbe auprès de ses vaches. Le voilà guéri, mais c'est Karl qui est maintenant en danger, après avoir gagné aux quilles un brillant fatal qui rend riche mais inspire la misanthropie. Heureusement Lotte le sauve en refusant d'épouser un homme qui posséderait même un seul diamant. Il jette au loin le bijou fatal. Tous sont redevenus pauvres, heureux et contents, grâce à l'aide discrète du royaume des Esprits et de ses mandataires, la fée Contentement-du-Cœur et l'ineffable magicien souabe Ajaxerle. Les mauvais Esprits, Neid et Hass (Envie et Haine) sont vaincus, la fée Lacrimosa délivrée de sa quarantaine.

Mais voici une pièce plus subtile : *Le Roi des Alpes et le Misanthrope* ; une charge, sans doute, mais spirituelle ; une guérison psychologique plus difficile et plus astucieusement amenée. Rappelkopf, libraire retiré des affaires, après fortune faite, trois fois veuf, remarié avec une excellente femme, père d'une fille

charmante, est atteint d'une misanthropie qui fait le malheur des siens et le rend lui-même très malheureux. Il interdit à sa fille d'épouser le jeune peintre qu'elle aime ; il rudoie sa femme, l'accuse de vouloir l'empoisonner. S'il rencontre au jardin son valet Habakuk armé d'un couteau pour couper des salades, c'est évidemment un assassin soudoyé par sa femme. La soubrette est une intrigante, coquette, menteuse, voleuse, un monstre, une traîtresse, « un crocodile de femme de chambre ». Bref, Rappelkopf va divorcer, congédier son personnel, fermer sa maison, se retirer dans les bois. Dans une série de courtes scènes, coupées de monologues furieux, il donne congé à toute sa maison, brise les meubles, crève les miroirs, éparpille ses papiers et s'en va, en véritable forcené. Il achète à un charbonnier sa pauvre mesure, met la malheureuse famille à la porte sur-le-champ et s'installe, enfin seul avec ses papillons noirs. Chez lui cependant on le cherche, on s'inquiète, on se lamente ; car on l'aime, ce bourreau. Comment amener la correction du caractère et la réconciliation de tous ? Il y faut l'intervention du monde des Esprits et plus particulièrement d'Astragalus, le Roi des Alpes, dont la mission est justement de ramener au bien les hommes égarés, de les conduire amicalement au vrai. Raimund, nous l'avons dit, est plein de la foi rationaliste qui est l'âme de *La Flûte enchantée* : le mal est erreur et ténèbres ; il ne résiste pas aux lumières de la raison. Pour guérir un maniaque, il suffit de l'amener à connaître sa folie, à se voir tel qu'il est. De là le subterfuge imaginé par Astragalus : il emprunte à Rappelkopf sa forme humaine ; Rappelkopf, sous les traits de son propre beau-frère, va se voir vivre — et se juger. Le comique vient alors de la stupéfaction croissante du misanthrope, obligé de reviser tous ses jugements sur lui-même et sur son entourage. Accueilli avec tendresse par sa femme, qui le prend pour son frère, il doit subir le récit de sa propre disparition, entendre les lamentations au sujet du mari si bon, si aimé, qui haïssait les hommes, faute de les connaître ; la pauvre femme pleure à l'idée qu'il peut s'être tué. Et Rappelkopf de se dire : « Elle est moins mauvaise que je ne croyais. » Même expérience avec sa fille, avec le fiancé peintre qu'il a tant rabroué. Il commence à croire non seulement que les siens valaient mieux qu'il ne le pensait, mais qu'il était lui-même le modèle des maris et des pères. Ses domestiques se chargeront de l'éclairer : le patron était un brutal qui torturait sa femme, terrorisait sa fille, tyrannisait ses gens. « Il était fou », dit Habakuk, et il l'excuse. Mais Lisette est plus sévère : « Je ne comprends pas, dit-elle, comment avec une si grosse fortune, une femme

si bonne, une fille si bien élevée et une si jolie femme de chambre, on peut encore être misanthrope. »

Premier motif de contrition : voilà donc comment on le juge. Mais il y en a un second : son double, Astragalus, lui donne son image en spectacle. Il arrive furieux, rogue, injurieux, traite les gens d'assassins, de voleurs, de serpents, de crocodiles ; il refuse de voir sa femme et sa fille, rudoie son domestique, insulte le jeune peintre. Il annonce qu'il va immédiatement faire son testament, déshériter les siens. Rappelkopf trouve d'abord la charge réussie, il s'aime assez dans cette peinture au naturel : « Je suis un peu vif, c'est vrai », admet-il avec complaisance. Puis il s'indigne et enfin s'épouvante : « Mais je suis fou ! Je ne le croyais pas. » Touché par l'honnête affection, les façons respectueuses du jeune peintre, de plus en plus il se blâme dans la personne de son double. Et quand il le voit maudire et chasser sa femme et sa fille, provoquer son beau-frère en duel (« Ce sera un massacre comme à Austerlitz », annonce-t-il), Rappelkopf est consterné. Et puis, comment se battre en duel avec soi-même ? Tout s'explique et se dénoue par l'arrivée du véritable beau-frère et la révélation de la vraie personnalité d'Astragalus. La misanthropie est guérie par la claire connaissance de soi. Il reste aux personnages à chanter pour finir un hymne à cette lumière rationnelle qui est lucidité et harmonie.

Flottwell le prodigue (*Der Verschwender*) est un autre malade, mais plus aimable. Il vit heureux, généreux, bienfaisant, exploité par ses amis, ses fournisseurs et ses domestiques, persuadé que le monde est bon et que l'amour et l'amitié en sont les soleils. Dans sa vie de fêtes perpétuelles, il finit par se ruiner, émigre en Angleterre, perd sa femme et son fils, revient chez lui en mendiant. Son maître d'hôtel devenu millionnaire habite le château et rançonne le pays, mais ses déprédations ne lui ont guère profité : il est vieux, malade, méfiant et malheureux. Que deviendrait Flottwell s'il n'était recueilli par un ancien domestique, Valentin, établi menuisier, père d'une nombreuse marmaille ? C'est un tableau touchant que l'accueil fait par ces pauvres gens au millionnaire ruiné. Cependant Rosa, la mère de famille, autrefois chassée par Flottwell pour un vol qu'elle n'avait pas commis, refuse de recevoir son ancien patron et lui dit quelques dures vérités. Elle quittera la maison plutôt que de lui faire une place. Et Flottwell désespéré songe à mourir. Alors lui apparaît le mendiant mystérieux qu'il a rencontré à diverses reprises, sans savoir que c'était l'image de ce qu'il était destiné à devenir. Pourtant une bonne fée lui a envoyé bien des fois cet avertissement

qu'il aurait dû comprendre : l'image de sa cinquantième année qu'il vient d'atteindre dans le dénuement. Mais à présent qu'il est éclairé et se repent, la fée lui indique le gisement d'un trésor enfoui par son propre père et qui va lui rendre la prospérité. Il ne sera plus prodigue, se méfiera des faux amis et recueillera à son tour l'honnête Valentin et sa famille. Inutile de dire que tout finit dans des chansons. La valeur de cette comédie, où le fantastique a peu de place, est dans l'étude des caractères ; moins celui de Flottwell et de ses flatteurs ingrats, assez conventionnels, que celui du bon et naïf Valentin, l'homme du peuple au cœur d'or, l'Autrichien tel qu'il doit être, simple, gai, généreux sans effort.

Tout le théâtre de Raimund a des qualités très autrichiennes : une vérité tempérée d'ironie et de gaité, le goût des joies simples et des conditions modestes, le sens de la vie populaire, joyeuse sans grossièreté. L'idéal n'en a rien d'héroïque ni de tendu. Il faut vivre de son travail, ne rien devoir à personne, se montrer charitable. Il faut se méfier par-dessus tout de la richesse, source de tous les maux, de l'avarice comme de la prodigalité, et de la misanthropie par surcroît. Les vrais biens, ce sont les tendresses honnêtes, la paix du cœur et la bonté. Et peut-être ces vertus sont-elles plus fréquentes dans le petit monde des paysans, des artisans, des domestiques. L'optimisme moral de Raimund n'est jamais ennuyeux, parce qu'il est fantaisiste, parce qu'il réserve les petites manies, les travers, les particularités innocentes et comiques. On pourrait le résumer en quelques formules proverbiales : « Une chaumière et un cœur. Contentement passe richesse. Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée. *Connaïstoi.* »

Le rôle éminent donné à la connaissance de soi, dans le redressement des caractères, démontre qu'il n'y a rien de romantique dans ce monde de fées. Les fées n'interviennent que pour mener l'homme à la lumière rationnelle, seule capable de guérir tous les maux. Tel est au fond le credo de Raimund. Son œuvre est la transfiguration poétique du rationalisme, du vieux joséfinisme autrichien, comme *La Flûte enchantée* en est la transfiguration musicale.

L'homme qui a succédé à Raimund dans la faveur du public est Johann Nestroy (1801-1862), lui aussi Viennois, lui aussi entraîné de bonne heure par une vocation théâtrale impérieuse, d'abord chanteur d'opéra, puis acteur, auteur et directeur de troupe, écrivain prodigieusement actif et fécond. Débuts à Vienne dans un des théâtres de la cour où il chanta Sarastro, de *La Flûte*

enchantée ; deux ans d'engagement à Amsterdam où il se maria, malencontreusement, avec une actrice qui le quitta bientôt. Comme Raimund, il trouva peu après la véritable compagne de sa vie, l'actrice Maria Lacher, dite Weiler, qui lui donna deux enfants, mais qu'il ne put jamais épouser. C'est au retour d'Amsterdam qu'après avoir joué l'opéra, l'opéra-comique et la tragédie, il trouva sa véritable voie dans la comédie, plus encore dans l'impromptu comique et la farce. Attaché au théâtre de Brünn, puis de Graz, après un cycle de représentations à Presbourg et à Vienne, il entra en 1831 au Carltheater (plus tard *Theater an der Wien*) où il resta jusqu'en 1846. Acteur puis directeur du théâtre de la Leopoldstadt, il a fini sa vie à Vienne sans avoir vu le succès se détourner de lui.

Etre acteur à Vienne, à l'époque, était une situation très enviée, très en vue. La vie théâtrale était alors dans tout son éclat. Schreyvogel régnait au Burgtheater où il faisait jouer tout le répertoire classique, grec, allemand et français, Shakespeare et les pièces nouvelles de Grillparzer et de Bauernfeld. A l'Opéra brillait Fanny Elssler ; à la Josefstadt et Auf der Wieden le grand acteur Carl ; à la Leopoldstadt, Raimund. Il semblait que ce peuple, gêné dans sa vie politique et sociale, ne se sentit lui-même qu'au théâtre. Les soirs de représentation, tout autre divertissement devait chômer en ville. Toutes les classes de la société affluaient au théâtre, depuis l'empereur jusqu'au simple artisan, et les voyageurs étaient frappés de l'excellente tenue de cette foule, du silence impressionnant, qui permettait de suivre sans en perdre une nuance le dialogue élégant et subtil de Bauernfeld ou de Nestroy, le jeu des acteurs, leurs intonations et jusqu'au moindre jeu de physionomie. Inutile de dire que la vie des acteurs et des actrices, leurs intrigues, leurs aventures, leurs dépenses, leurs toilettes, défrayaient toutes les conversations ; chacun avait son parti, acharné à le défendre, fût-ce à coups de poings, en ville ou dans les coulisses.

C'est lentement, après avoir joué les pièces des autres, celles de Raimund et de Bäuerle ou des traductions du français, que Nestroy en est venu à composer pour la scène, d'abord des féeries et des vaudevilles, puis des farces, des parodies, des comédies. Mais la féerie poétique et optimiste de Raimund ne convenait guère à sa tournure d'esprit. Il y a vite renoncé pour s'en tenir à la réalité terre à terre, quotidienne et même vulgaire. Ses plaisanteries virulentes et cyniques, sa mimique enragée, son extrême insolence réjouissaient et scandalisaient le public. Le bon F. Th. Vischer, en vertueux Souabe, en fut offusqué et s'attrista de

voir de candides jeunes filles écouter des plaisanteries de corps de garde sur la Pucelle d'Orléans...

Une fois lancé, Nestroy produisit avec une fécondité étourdissante : six pièces en 1832, dont *Zampa*, parodie de l'opéra d'Hérold ; quatre en 1833, dont un de ses chefs-d'œuvre, *Lumpacivagabundus*, qui atteignit la millième en 1881 ; cinq en 1834 ; trois en 1835 ; quatre en 1836 ; et ainsi de suite pendant près de trente ans. Le total dépasse quatre-vingts.

Lumpacivagabundus est une comédie de caractères encore mêlée de féerie, à la manière de Raimund. Le roi des Génies, Stellaris, veut sauver les trois fils d'un magicien qui sont tombés au pouvoir d'un mauvais génie, *Lumpacivagabundus*. Il faudrait pour cela les corriger de leurs défauts, mais rien ne peut changer des caractères : « Un fripon reste un fripon ». On n'empêchera pas le cordonnier ivrogne Knieriem (Tire-pied), ni le tailleur libertin Zwirn (Fil) de se ruiner, ni le placide et sentimental menuisier Leim (Colle) de se créer une honnête et médiocre aisance. La pièce est inépuisable en situations comiques et en facéties ; le dialecte viennois en est très savoureux. Mais l'optimisme de Raimund en est absent : mauvais sont les hommes et mauvais ils resteront. Un peu de magie bien intentionnée n'y peut rien changer. Raimund, inquiet de ce rival qui tournait en raillerie ce qui lui était sacré, vint assister à une représentation, en fut abasourdi et exprima son découragement : *Das kann i nit ! Aber ich sieh' das g'fallt, i hab' selber lachen m'issen — no, so, is's halt mit mir und meine Stück' gar. Alles umsonst* (1) !

Impossible de suivre dans ses détours l'œuvre innombrable de Nestroy. Mais on peut essayer de donner une idée de ses différents genres. L'un d'eux, la parodie, lui a valu quelques-uns de ses meilleurs succès : *Zampa* (d'après Hérold), *Robert der Teuvel* (d'après Meyerbeer), *Judith und Holofernes* (d'après Hebbel), *Lohengrin* et *Tannhäuser* (d'après Wagner). Nestroy y a dépensé beaucoup d'esprit et de drôlerie et un sens critique très fin. Ses pièces locales, les plus nombreuses, composent un tableau satirique de la société viennoise à tous ses étages, comme dans la comédie intitulée *Zu ebener Erde und im erslen Stock* (Au rez-de-chaussée et au premier). Entre les gueux du rez-de-chaussée et les riches bourgeois du premier étage se nouent toute sorte d'intrigues ; enfants et parents, maîtres et serviteurs, amoureux

(1) Ça, je ne pourrais pas le faire ; mais, je le vois, ça plaît ; moi-même j'ai ri. C'est bon : je suis fini, moi et mes pièces. Plus rien à faire.

traqués, locataires et propriétaire se poursuivent ou s'évitent, jusqu'au jour où les gens du rez-de-chaussée, ayant gagné le gros lot, s'installent au premier d'où les riches ruinés viennent d'être expulsés. Une pièce de 1842, *Einen Jux will er sich machen* (Il veut faire la fête) raconte l'équipée d'un épicier qui, avec son commis et son apprenti, décide d'aller faire la fête à la ville voisine ; d'incroyables péripéties finissent par les ramener dégrisés chez eux.

Dans sa production rapide, Nestroy, bien souvent, n'a pas trouvé le temps d'inventer. Il en est venu à faire des emprunts de plus en plus larges au vaudeville et au mélodrame français de l'époque. Paul de Kock, Varin, Anicet Bourgeois, Bayard et Dumanoir, Lockroy ont été largement pillés par lui. C'est un petit chapitre assez ignoré des relations théâtrales franco-autrichiennes. Mais quand il emprunte, autant que possible il transforme et transpose : l'anecdote parisienne transplantée à Vienne y prend couleur viennoise, s'y acclimata, parle et chante en viennois (ainsi *Das Mädli aus der Vorstadt*, d'après Paul de Kock et Varin, *La jolie Fille du Faubourg* ; *Die schlimmen Buben*, d'après Lockroy, *Le Maître d'école* ; etc.). Nestroy a tâché aussi d'élargir son champ d'observation, en portant à la scène les inventions modernes, l'industrie, le chemin de fer, les bouleversements sociaux, l'émigration en Amérique, les idées démocratiques.

Bel acteur, grand et bien fait, doué d'une belle voix, il avait la spécialité des spirituelles improvisations en scène et s'attira plus d'une fois les foudres de la terrible censure autrichienne. Mis à l'amende ou aux arrêts, il s'arrangeait, à la représentation suivante, pour introduire quelque allusion humoristique à la peine qu'il venait de subir, allusion que le public saluait d'applaudissements. Ses pièces sont construites sur un plan assez uniforme, d'abord un dialogue d'exposition, vers la 3^e ou 4^e scène le protagoniste chante ou récite un monologue farci d'allusions locales et contemporaines et qui résume la tendance de la pièce ; après quoi l'intrigue s'embrouille et se complique, puis se dénoue plaisamment. La satire des professions y tient une grande place, mais aussi la satire sociale proprement dite, la défense de l'homme du peuple contre les nobles et les riches, l'accusation contre l'arri-visme et le népotisme, l'esprit de lucre, l'insolence des parvenus. Une fois même, en 1848, Nestroy s'est haussé jusqu'à la comédie politique, dans *Freiheit in Krähwinkel* (La liberté à Krähwinkel). La petite ville de Krähwinkel, une sorte de Landerneau autrichien, est la parfaite image du « système » de Metternich : tout le monde y est de la police, l'appariteur et le veilleur de nuit espionnent

pour le compte du maire, des jésuites masqués tiennent les fils dans la coulisse, une bureaucratie énorme s'épuise à expédier des affaires minimes, le citoyen est pressuré, harcelé, ahuri à tout propos. Aussi avec quelle joie la population acclame la Liberté nouvelle ! Quelle agitation dans les bureaux ! Quelles sombres rivalités de veilleur à huissier ! On chasse les bons pères, on moleste le maire, on élève une barricade triomphale sur laquelle se groupent toutes les jeunes filles de la ville déguisées en étudiants. C'est ce qu'on appelle une révolution. Si anodine que soit la pièce, car elle censure à la fois les dessous répugnants du régime de Metternich et les aspects puérils du démocratisme de 1848, elle fut interdite, après le revirement de 1849. D'ailleurs, dès la pièce suivante, *Lady und Schneider*, Nestroy faisait machine arrière et livrait aux risées les révolutionnaires de 48, le Parlement de Francfort, le socialisme, l'égalité et la liberté.

Certes, ce n'était pas un caractère que Nestroy, mais on a exagéré sa méchanceté, son cynisme. Il a peu d'illusions sur le petit monde qu'il a peint de préférence, celui des artisans et du petit commerce, menuisiers, cordonniers, pâtisseries, tailleurs, épiciers, quincailliers. Il en a moins encore sur la bourgeoisie, petite et grande, propriétaires, notaires, magistrats et fils de famille. Il peint mieux les fripons et les imbéciles que les honnêtes gens et les pures héroïnes. Il a formulé lui-même son principe critique : « Je crois de tout homme le pire, et de moi-même aussi, et je me trompe rarement. » Mais cette sévérité est chez lui causticité naturelle, acuité du regard, vivacité critique. Elle accompagne et nourrit son dialogue vivant, ailé, spirituel, très fortement dialectal. Raimund et lui représentent la double floraison du théâtre viennois populaire : l'un tendre, sentimental et gai ; l'autre vif, caustique et agressif ; tous deux assez artistes pour donner à ce genre traditionnel et léger la forme définitive sous laquelle il est parvenu jusqu'à nous.

Les idées morales, sociales et politiques de Platon

par Pierre LACHËZE-REY,
Professeur à l'Université de Lyon.

IV

Hiérarchie des fonctions, des organismes et des techniques. — La technique d'usage suprême et l'Idée de l'âme.

En se plaçant dans la perspective de l'Idée du Bien, en apercevant à la lumière de cette idée la valeur essentielle des fonctions et des organismes ou organes destinés à en assurer la réalisation, Platon est arrivé, comme nous l'avons vu, à discerner d'une manière précise l'apparence et la vérité, à éliminer les simulacres et les illusions, à démasquer les usurpations. Il a pu également, d'une manière non moins précise, défendre la notion positive de justice contre des thèses qui, lui substituant une pseudo-notion, produit de l'arbitraire, de la convention ou du hasard, tendaient à la détruire. Le troisième bénéfice qu'il va retirer de l'attitude fondamentale qu'il a adoptée, c'est de déterminer la hiérarchie de ces fonctions et de ces organismes dont nous venons de parler, ainsi que des techniques correspondantes. Car *les fonctions ne sont pas isolées ; elles forment comme une architecture idéale dans laquelle elles sont ordonnées les unes aux autres* et il s'agit d'acquérir une idée claire et distincte de l'ensemble de leurs relations.

Il ne saurait être question de suivre ici dans tous leurs détails les analyses platoniciennes ; mais nous devons cependant en retenir ce qui est indispensable pour la constitution de la morale et de la politique de l'auteur de la République.

Dans le domaine des fonctions et des organismes, tout l'effort de Platon est orienté vers la démonstration de la *supériorité de l'âme sur le corps*. Cette supériorité est double : elle est d'abord une supériorité intrinsèque, absolue, pour ainsi dire, que l'on aperçoit en scrutant la nature des deux termes en présence ; mais elle est aussi une supériorité qui se manifeste dans la relation de ces deux termes, dans le rôle qu'ils jouent l'un par rapport à l'autre, l'âme ayant toujours, si l'on se place dans la perspective de l'ordre objectif, les fonctions de commandement et de direction.

Cette valeur éminente de l'âme apparaît dès l'origine, si nous

remontons à la source de l'Univers et, plus exactement encore, si nous nous plaçons au-dessus ou au delà de cet Univers. Nous savons en effet que, sous l'action de l'Idée du Bien qui en est l'inspiration immanente et déterminante, le principe moteur interne de réalisation, Dieu se connaît perpétuellement lui-même. Or la connaissance est une vie, et la vie ne saurait appartenir qu'à une âme. Par conséquent, *Dieu est âme*. Telles sont les affirmations que nous apporte le *Sophiste* (1).

Mais l'âme de Dieu est une âme indépendante ; elle n'anime pas un corps et ne l'animerait jamais. Sa supériorité s'affirmera, non pas sur un corps auquel elle serait unie, mais sur la matière chaotique, à laquelle elle imposera du dehors la mesure et l'organisation. Il n'en sera plus de même des âmes subordonnées, qui sont, au contraire, les principes régulateurs internes préposés à la direction, soit du monde tout entier, envisagé par Platon dans le *Timée* comme un être vivant, comme un Dieu secondaire et dérivé, soit des corps particuliers, tels que ceux qui appartiennent à chaque être humain considéré séparément. Ici, la genèse de l'âme et sa fonction sont précisément conditionnées, au moins en partie, par la nécessité de cette régulation, de cette direction exercée sur le corps. Il ne suffit pas en effet que la matière ait été transformée par le Dieu artiste de manière à constituer un ensemble harmonieux, il faut encore, d'après ce fameux principe de l'*ἀντίρροια*, de la suffisance, qui est un des modes fondamentaux de l'action de l'Idée du Bien, que cet ensemble ait en lui, autant que le comporte sa nature, un principe de conservation qui en garantisse la pérennité. Sans doute, Platon aurait-il pu s'orienter dans une autre direction, dans celle de Descartes, par exemple, et admettre que c'est Dieu lui-même qui soutient par une création continuée le monde qu'il a organisé, mais il a préféré confier à une *âme du monde* le soin de présider à la marche de l'Univers. Il lui a paru qu'il était plus conforme à l'esprit de perfection qui guide l'action organisatrice de la divinité de constituer un monde intelligent qu'un monde dépourvu d'intelligence, et, par conséquent, un monde animé qu'un monde inanimé (2). Toutefois le primat de l'âme considéré dans son ensemble ne serait nullement atteint ni compromis par le rejet de cette âme du monde, puisque le rôle directeur passerait alors à la divinité et que l'intelligence, comme puissance opérante, resterait, ainsi que nous l'affirment énergiquement le *Philèbe*, le *Timée* et les *Lois*, le principe diri-

(1) *Sophiste*, 249 a.

(2) *Timée*, 30 b.

geant de l'Univers. *Si l'intelligence cessait d'assurer la direction du monde, la matière reviendrait immédiatement au chaos.*

Or, cette fonction de l'âme nous permet de connaître le caractère essentiel de sa nature. *Ce qui commande, ce qui gouverne, ce qui dirige, ce qui organise, ce qui meut, — d'une manière générale, ce qui agit, ne peut être qu'un principe — ; et un principe est toujours, dans la sphère de son action, une origine absolue.* Platon a, du premier coup, admirablement dégagé la différence qui existe entre le mouvement, simple état des corps, qui se transmet de l'un à l'autre en revêtant des formes diverses, et l'action proprement dite qui ne saurait en aucune façon être confondue avec lui. Aussi, par rapport aux différentes déterminations qu'elle provoque dans le corps, l'âme est placée sur un tout autre plan, et l'identité des expressions qui servent à désigner les déterminations du corps et les siennes ne doit pas nous faire commettre l'erreur de les assimiler. C'est ainsi que l'âme et le corps peuvent être dits tous les deux vivants ; mais l'âme se confond avec la Vie elle-même ; elle est Vie qui apporte, Vie vivifiante, ainsi que nous l'expliquent le *Phédon* (1), et, plus clairement encore, le *Phèdre* (2) ; la vie du corps, au contraire, qui n'existe que par la présence de l'âme, qui ne commence qu'avec elle et finit avec elle, n'est que vie d'emprunt ou vie apportée. Et lorsque Socrate, dans le *Phédon*, répond à Simmias que l'âme, ayant comme le montre la réminiscence, préexisté au corps, ne saurait être une harmonie, puisque l'harmonie, dans le corps où elle se manifeste, par exemple dans la lyre, est, au contraire, la résultante d'une certaine disposition des parties (3), il n'entend certainement point refuser à l'âme toute qualification de ce genre, mais il veut dire encore ici que *l'âme est, dans son essence, non point harmonieuse, mais harmonisante*, et qu'elle doit être considérée comme une harmonie apportante au lieu d'être assimilée à une harmonie apportée.

Mais la supériorité de l'âme sur le corps ne résulte pas uniquement de ce qu'on pourrait appeler une série d'exigences métaphysiques ; elle apparaît encore plus nettement quand on examine directement le comportement de l'âme à l'égard du corps. *Dès la sensation, en effet, se manifeste la prééminence de l'âme.* Si les sens étaient eux-mêmes sentants et s'ils fournissaient à l'âme des sensations pour qu'elle pût ensuite en faire usage, il y aurait déjà subordination du corps relativement à l'âme ; mais, comme le

(1) *Phédon*, 105 b.

(2) *Phèdre*, 245 c.

(3) *Phédon*, 91 e et sq.

dit le *Théétète*, les sens ne sont que les intermédiaires par lesquels s'exerce la faculté de sentir, et ce n'est point par eux, mais seulement à travers eux que l'âme éprouve les sensations (1). *Nous élevons-nous maintenant de la sensation à la perception, nous voyons le rôle dominant de l'âme s'affirmer avec une évidence nouvelle.* Nous venons de déclarer que, à proprement parler, l'âme seule est capable de sentir et que les sens, considérés à part et en eux-mêmes, ne sentent pas ; mais, en admettant qu'ils fussent capables de sentir, chacun d'eux ne pourrait avoir que la sensation qui lui est particulière et ne saurait connaître la sensation fournie par un sens différent. L'œil ignore le son et l'oreille la couleur. Et, cependant, la perception est une combinaison de sensations ; elle implique, par suite, la constitution ou la représentation de relations telles que celles d'existence et de non-existence, de ressemblance et de dissemblance, d'identité et de différence, d'unité et de pluralité. Et cette constitution ou représentation de rapports n'est possible que par l'âme (2). Il en résulte immédiatement cette autre conséquence que, comme nous le déclare le *Philèbe*, *il n'y a pas de désirs du corps* (3), *mais seulement des désirs de l'âme*, ou, si l'on préfère, que le corps ne peut être que la cause occasionnelle de désirs qui ont leur source véritable dans l'âme. Tout désir suppose en effet une remémoration des plaisirs ou des peines éprouvées ainsi qu'une anticipation des plaisirs ou des peines à venir, et ces opérations exigent l'intervention de l'âme. — On pourra bien dire, en considérant l'anarchie de certains désirs inférieurs dont le corps est la condition nécessaire, que l'âme est dominée par les désirs du corps, mais ce sera, en réalité, une mauvaise manière de s'exprimer. *Puisque le désir ne peut être que dans l'âme et par l'âme, c'est toujours elle qui commande au corps*, soit qu'il s'agisse de réaliser les désirs dont nous venons de parler, soit qu'il s'agisse d'imposer au corps une conduite utilitaire telle que celle dont il est question dans le *Protagoras* et qui consiste à tendre vers le maximum de plaisirs et le minimum de peines, — soit enfin qu'il s'agisse de forcer ce même corps à se plier à la libre satisfaction des désirs supérieurs de l'âme, désirs qui lui appartiennent en propre, dont nous aurons à nous occuper ultérieurement et où le corps n'a point de part. Le mode de commandement est différent, mais c'est toujours dans l'âme qu'est le principe du commandement. Ces remarques sont encore confirmées

(1) *Théétète*, 184 b et sq.

(2) *Id.*, 184 d et sq.

(3) *Philèbe*, 34 d et sq.

par un passage de *Théétète* (1) où Socrate demande à son interlocuteur dans quelle catégorie il placera le honteux, le bien et le mal. Ne faudra-t-il pas en faire des impressions ? Ne serons-nous pas conduits à l'admission d'une sorte de sens moral analogue aux autres sens ? Mais Théétète répond très intelligemment que toutes ces notions supposent l'intervention du temps, qu'elles impliquent donc nécessairement une mise en rapport de plusieurs termes et des opérations actives de comparaison qui les classent inévitablement dans le domaine de ce qui relève de l'initiative de l'âme. Ainsi est déjà comme amorcée la thèse stoïcienne que l'animal ne saurait concevoir le bien parce que la représentation du temps lui est étrangère. Ce qui est pris ici en considération, ce n'est point le caractère éminent de la notion de bien, mais l'intervention dans sa représentation d'une relation pensée ; or cette représentation intervient obligatoirement dans tout désir quel qu'il soit.

La supériorité de l'âme sur le corps se manifeste encore davantage si nous quittons le plan du désir en général pour examiner plus spécialement ce qui se passe à un étage supérieur de la vie psychologique. En effet, il est évident que ces désirs inférieurs, qui appartiennent sans doute déjà à l'âme, mais qui ont leur cause occasionnelle dans le corps, appellent une discipline, et cette discipline, comme nous le dit à plusieurs reprises le *Phédon*, l'âme la leur impose effectivement (2) :

Quand nous avons chaud et soif, l'âme ne nous entraîne-t-elle pas au contraire à ne pas boire ? et, quand nous avons faim, à ne pas manger ? Et dans mille autre cas, ne voyons-nous pas clairement que l'âme résiste aux désirs du corps ?

Loin de se comporter comme un simple épiphénomène, comme une résultante de l'équilibre ou du déséquilibre du corps, comme une expression des harmonies ou des dissonances qui s'y produisent, l'âme apparaît, bien plutôt, comme

gouvernant tous les éléments dont on la dit composée, comme s'opposant à eux presque sur tous les points pendant toute la durée de la vie et comme affirmant sur eux de toutes les façons sa maîtrise. Car tantôt elle leur inflige le rude et douloureux régime de la gymnastique et de la médecine, et tantôt elle use de douceur ; — tantôt elle menace et tantôt elle admoneste, s'adressant aux désirs, aux colères et aux craintes comme une étrangère à des étrangers. C'est ainsi qu'Homère a représenté à peu près la chose dans le passage où il déclare au sujet d'Ulysse que : « se frappant la poitrine, il apostropha vivement son cœur en lui disant : Supporte donc cela mon cœur ; tu as bien dans d'autres circonstances supporté des épreuves plus terribles. »

(1) *Théétète*, 186 a.

(2) *Phédon*, 94 b et sq.

Ce commandement exercé par l'âme sur les désirs inférieurs et anarchiques qu'elle forme à l'occasion des impressions qui se produisent en elle par l'intermédiaire du corps est lié enfin chez elle à une supériorité qui est de toutes la plus essentielle. *Cette supériorité consiste dans la connaissance de l'ordre objectif* — c'est-à-dire dans la connaissance des fonctions dont nous avons parlé, de la hiérarchie de ces fonctions, de la nature des organismes qui leur correspondent, de la relation et de la collaboration de ces organismes, des conditions de leur fonctionnement le plus parfait, et enfin de l'Idée du Bien, principe commun de l'essence et de l'existence de toutes ces réalisations. Nous pouvions d'ailleurs poser *a priori* une telle supériorité car, s'il existe un ordre objectif, il est incontestable que l'être capable de le connaître, l'être dont cette connaissance est la fonction doit être supérieur à celui qui, par rapport à cette connaissance, est aveugle. Cet aveuglement absolu est précisément la caractéristique du corps, qui, à proprement parler, ne connaît rien, pas même les phénomènes du monde sensible, puisque les sensations, ainsi que nous l'avons vu, appartiennent en toute rigueur, non pas au corps, mais à l'âme. Toutefois, dans la mesure où le corps sert, en ce qui concerne les sensations, de véhicule nécessaire, — dans la mesure où les modifications subies par lui sont la cause occasionnelle indispensable des sensations éprouvées par l'âme, on peut parler de lui comme si, effectivement, il était pourvu de sensibilité. Mais, même en utilisant ce langage qui lui attribue en fait plus qu'il ne mérite, on ne pourra pas faire autrement que de reconnaître encore son infériorité. En effet, toute qualité donnée dans les corps, toute structure qui s'y manifeste, est une qualité apportée, une structure dérivée, une empreinte, une image, comme nous le dit le *Timée*, une réalisation secondaire et subordonnée, qui apparaît à un moment et qui disparaît à un autre, qui offre les caractères de l'accident, de l'éphémère et de l'imparfait. Mais ces qualités et ces structures dérivées relèvent de qualités apportantes, de principes réalisateurs qui sont comme autant de forces agissantes de la pensée divine et que Platon appelle des Idées, l'Idée suprême étant, comme nous le savons, l'Idée du Bien. Ces Idées sont éternelles, immuables, non pas à la manière d'objets statiques de contemplation, à la manière de modèles impuissants et inagissants, mais à la manière de principes capables de donner d'eux-mêmes les expressions les plus diverses, à la condition que ces expressions, que ces manifestations répondent toujours à la même fonction et au même dessin. Il en est ainsi depuis l'Idée de la Justice pour le sage et pour l'homme d'Etat, jusqu'à l'Idée de la

navette pour le tisserand, en passant par l'Idée du nom pour le grammairien, ainsi que nous le montre le *Cratyle*. Or, *il appartient à l'âme seule d'atteindre l'Idée, — et cela immédiatement et par elle-même, — tandis que le corps ne connaît que les manifestations de celle Idée comme puissance opérante, que le jeu sans cesse changeant de ses réalisations. Et, ne connaissant que des manifestations sans connaître ce qui se manifeste, il les connaît nécessairement de la façon la plus imparfaite, parce qu'il ne les aperçoit point dans la perspective de la loi qui les produit, de l'esprit qui les engendre.* Les stoïciens diraient qu'il ne les saisit pas dans la perspective de leur génération par le « feu artiste » organisateur de l'Univers, — Spinoza dans celle de la substance divine qui en est le principe réalisateur immanent (*ratione substantiae*), — Bergson, dans celle de l'élan vital dont elles ne sont que des productions sans cesse dépassées. Le corps, en un mot, ne saisit les traductions de l'Idée (1) qu'au moment où, déjà produites, il en reçoit le choc et la révélation uniquement de l'extérieur, dans une sorte d'impressionnisme passif. Il se trouve en présence de l'œuvre sans atteindre la genèse de l'œuvre ; aussi l'œuvre lui apparaît-elle dans une infinie diversité et dans une perpétuelle mobilité sans qu'il puisse en comprendre la signification, le dessin et l'unité.

Ayant ainsi démontré la supériorité de l'âme dans l'ordre objectif, il sera facile à Platon d'en tirer les conséquences. Il répétera d'abord, dans presque tous ses dialogues, que l'âme est plus précieuse que le corps (2) ; il déclarera dans l'*Alcibiade* (3), d'une manière explicite, que c'est elle qui définit l'homme et constitue en lui ce qu'il y a d'essentiel ; il affirmera que, parmi les sciences, celle-là est avant tout indispensable qui consiste à connaître son âme, ce qui équivaut à la connaissance de soi-même et répond à l'impératif de l'oracle de Delphes ; il établira, en fonction de cette supériorité, une hiérarchie des biens, hiérarchie dont la vérité ne doit jamais être oubliée par le sage ni par l'homme d'Etat, les biens de l'âme venant avant les biens du corps, et les biens du corps venant avant ceux qui ne sont que des instruments subordonnés, comme la fortune (4) ; il énoncera en particulier cette belle formule « qu'il faut préférer l'accroissement de la justice dans son âme à l'accroissement de la richesse dans ses coffres » (5) ; il

(1) Ce qui signifie, bien entendu : l'âme ne saisit, par l'intermédiaire du corps, les traductions de l'Idée...

(2) *Protagoras*, 313 a ; *Gorgias*, 512 a ; et *pas sim*.

(3) *Alcibiade*, 129 b et sq. — L'authenticité du dialogue est contestée. Voir à ce sujet la notice de Croiset dans la collection Guillaume Budé.

(4) *Apologie de Socrate*, 30 a-b ; — *Lois*, livre I, 644 a ; livre II, 661 a ; livre III, 696 b et 697 b ; livre IX, 870 a et sq.

(5) *Lois*, livre XI, 913 b.

définira la finalité nécessaire de l'Etat, qui ne peut être placée ailleurs que dans la perfection des âmes individuelles (1) ; il donnera, dans les soins que chacun doit prendre de soi-même, dans ceux que le père doit prendre de ses enfants et enfin dans ceux que l'homme d'Etat doit prendre des citoyens, le primat à l'éducation, si bien que M. Brunschvicg a pu dire, en approuvant cette conception, que sa philosophie, en un certain sens, se ramenait à une pédagogie (2) ; il parlera avec ironie de ces hommes qui négligent leurs enfants pour s'occuper des affaires des autres (3) ; il stigmatisera enfin la légèreté avec laquelle on traite généralement tout ce qui concerne la formation de l'âme et le peu de souci que l'on a, dans ce domaine, de s'assurer de la qualité de la marchandise. C'est à chaque instant que Socrate arrête son interlocuteur pour lui dire :

S'il s'agissait de ton cheval, de ton bœuf, de tes richesses et surtout de ton corps, tu te préoccuperais de la science de celui à qui tu vas les confier ; mais, quand il s'agit de ton âme ou de celle de tes enfants, tu n'hésites pas à t'adresser au premier venu, sans savoir s'il ne va pas la corrompre au lieu de l'améliorer.

Écoutons-le, par exemple, dans les propos qu'il tient à Hippocrate, fils d'Apollodore, venu le réveiller de grand matin pour lui annoncer la nouvelle sensationnelle de l'arrivée de Protagoras (4) :

Dis-moi, Hippocrate, tu te proposes en ce moment d'aller trouver Protagoras dans l'intention de lui offrir des honoraires pour qu'il s'occupe de toi ; mais quelle est ton idée sur l'homme vers qui tu vas et sur ce que toi-même tu veux devenir ?... Eh quoi ! Sais-tu à quel danger tu es sur le point d'exposer ton âme ? S'il te fallait confier ton corps à quelqu'un en courant le risque de le voir sortir de cette épreuve en bon ou en mauvais état, tu te livrerais à de multiples réflexions pour savoir si tu dois le faire ou non, tu appellerais en consultation tes amis et tes parents, et tu passerais bien des jours à examiner la question. Mais quand il s'agit de ce que tu estimes beaucoup plus que ton corps, c'est-à-dire de ton âme, dont ta destinée dépend et qui fera de ta vie une vie réussie ou manquée selon qu'elle-même sera bonne ou mauvaise, tu n'as soumis ton projet ni à ton père ni à ton frère ni à aucun de nous, tes familiers, pour savoir s'il faut la confier à cet étranger qui vient d'arriver... Or l'âme, de quoi se nourrit-elle ? De sciences, assurément. Prenons garde par conséquent que le sophiste, en vantant sa marchandise, ne nous trompe comme ceux qui vendent ce qui sert à la nourriture du corps, négociants ou détaillants... Méfie-toi, mon cher garçon, crains de hasarder sur un coup de dés et de risquer ce que tu as de plus précieux ; car on court un bien plus grand risque dans l'achat des sciences que dans celui des aliments ; en effet, celui qui achète des vivres ou des boissons peut les emporter dans

(1) Depuis l'*Alcibiade* jusqu'aux *Lois*, en passant par le *Gorgias* et la *République*, la thèse constamment soutenue par Platon est que le but essentiel de l'homme d'Etat est le développement de la vertu des citoyens.

(2) *Le Progrès de la Conscience dans la philosophie occidentale*, tome II, p. 752.

(3) *Lachès*, 179 c.

(4) *Protagoras*, 311 b et sq.

des vases qui sont distincts de lui-même ; et, avant de les introduire dans son corps en les buvant ou en les mangeant, il peut les déposer dans un coin de sa maison et se donner le temps de prendre conseil, d'appeler en consultation les gens compétents pour savoir ce qu'il faut ou ne faut pas manger ou boire, en quelle quantité et à quel moment ; et ainsi, dans cet achat, le risque n'est pas bien grand. Mais, les sciences, on ne peut les emporter dans un récipient étranger, on est obligé, une fois le prix payé, de les loger dans son âme et, instruit par elles, de s'en aller après en avoir reçu déjà dommage ou utilité.

Son installation dans l'ordre objectif, telle que nous l'avons définie, va encore permettre à Platon de déterminer, en dehors de la hiérarchie des réalités, la hiérarchie des techniques. Si l'on s'en remettait aux appréciations individuelles sans se référer à une échelle universellement valable, chacun des techniciens aurait la prétention de remplir dans l'ordre social le rôle le plus important et le plus éminent. Rien n'est plus amusant à ce sujet qu'un passage du *Gorgias*. Le célèbre sophiste vient de déclarer à Socrate que l'art du rhéteur, qui est le sien, est le plus beau de tous les arts. A quoi Socrate répond ironiquement (1) :

Ce que tu dis là, Gorgias, est controversé et n'est pas encore évident. Car je pense que tu as entendu chanter dans les banquets cette chanson de table dans laquelle les chanteurs, énumérant les biens, disent que le premier est la santé, le second la beauté, le troisième la richesse acquise sans fraude selon l'expression de celui qui a composé la chanson. — J'ai entendu effectivement chanter cette chanson ; mais où veux-tu en venir en me disant cela ? — A te montrer que les producteurs de ces biens loués par l'auteur, c'est-à-dire le médecin, le maître de gymnase et l'homme d'affaires, vont paraître pour entrer en compétition avec toi. Le médecin prenant le premier la parole dirait : Socrate, Gorgias te trompe ; ce n'est pas du tout son art qui a pour objet le plus grand bien qui existe pour l'homme, c'est le mien. Et si je lui demandais : Toi qui parles ainsi, qui es-tu ? il répondrait sans doute qu'il est médecin. — Et que prétends-tu donc ? Que l'objet de ton art est le plus grand des biens ? — Comment en serait-il autrement, Socrate, répondrait-il encore selon toute vraisemblance, puisque c'est la santé. — Viendrait ensuite le maître de gymnase qui me dirait à son tour : Je serais bien étonné, moi aussi, Socrate, que Gorgias arrivât à l'emporter sur moi s'il s'agissait de montrer que son art produit un plus grand bien que le mien. — Qui es-tu donc, demanderais-je également à ce dernier et quel est ton métier ? — Je suis maître de gymnase, dirait-il, et mon métier est de rendre le corps humain beau et robuste. — Après le maître de gymnase, c'est l'homme d'affaires qui s'exprimerait de la manière suivante en montrant, je suppose, un grand mépris pour tous les autres : Vois donc, Socrate, s'il te paraît que l'on puisse trouver auprès de Gorgias ou d'aucun autre un bien supérieur à la richesse ? — Eh quoi, lui dirais-je, est-ce toi qui est producteur de ce bien ? — Oui, répondrait-il. — Qui es-tu donc ? — Homme d'affaires. — Ainsi, tu estimes que la richesse est pour l'homme le plus grand des biens ? — Assurément. — Cependant, poursuivriens-nous, Gorgias que voici est en désaccord avec toi et prétend que l'art professé par lui produit un plus grand bien que le tien. — Il est bien évident que l'homme d'affaires demanderait alors : Et quel est donc ce bien ? Que Gorgias s'explique !

Or l'examen des techniques nous révèle immédiatement entre elles

(1) *Gorgias*, 451 d et sq.

un premier ordre de relations. Il en est en effet, parmi elles, qui réalisent une œuvre ayant une fonction isolable, au moins provisoirement, et répondant à un besoin déterminé. C'est vers cette œuvre que le besoin était orienté et, par conséquent, c'est la constitution de cette œuvre qu'il exigeait, par exemple le besoin qu'a le corps de se protéger contre les intempéries appelle la confection du vêtement. Aux techniques qui aboutissent ainsi à l'achèvement du travail utile, on peut donner le nom de *techniques principales ou productrices*. Mais ce travail ne peut être effectué que par la réalisation préalable de moyens et d'instruments qui relèvent chacun d'une technique particulière, — et ces techniques, dépourvues, si on les considérait à part, de toute signification, dont l'existence et l'essence sont déterminées par la technique principale, par exemple celle de la construction de la navette, peuvent être appelées *techniques auxiliaires ou subordonnées*. C'est dans le *Politique* que le principe de cette division est formellement énoncé, à propos de l'art du tisserand dont l'étude est destinée, dans ce dialogue, à nous préparer à celle de l'art analogue mais plus complexe de l'homme d'Etat (1).

Il importe d'ailleurs de remarquer que cette division des techniques est nécessairement relative, car, s'il y a des techniques auxiliaires qui ne sont et ne peuvent être qu'auxiliaires, comme celle que nous avons mentionnée plus haut quand nous avons parlé de la fabrication de la navette, et si, d'autre part, comme nous le verrons ultérieurement, il y a une technique suprême qui ne peut être l'auxiliaire d'une technique supérieure et qui est, par conséquent, principale d'une manière absolue, il n'y a dans tout le reste de l'échelle, comme le remarque M. Robin,

aucun mode d'habileté qui ne puisse être considéré comme moyen et condition par rapport à un autre, et notamment toutes les industries, toutes les professions, sont auxiliaires par rapport à la science politique (2).

La même observation vaudra pour une seconde division à laquelle Platon attache encore peut-être plus d'importance, *la division entre les techniques de fabrication et les techniques d'usage* (3). Là encore, il est évident que les sciences qui sont des sciences d'usage sous un certain rapport, telle la science du joueur de flûte si on la compare à la confection de l'instrument, peuvent être

(1) *Politique*, 281 c et sq. — Cf. *République*, livre II, 370 c et sq.

(2) *Platon et la science sociale*, Revue de Métaphysique et de Morale 1913, p. 231.

(3) Dans les développements concernant cette question nous introduisons certains exemples qui ne sont pas de Platon mais permettent de mieux saisir la valeur actuelle de ses théories,

envisagées comme des sciences de fabrication dans leur relation à un usage supérieur, tel que l'organisation d'un festin ou d'un concert. De même, le tisserand représentera la science d'usage par rapport à la fabrication des fils qui devront entrer dans la confection de sa trame, mais sa science pourra être envisagée comme une science de fabrication relativement au tailleur auquel il fournira l'étoffe. Toutefois, qu'il s'agisse de la distinction des techniques principales et des techniques auxiliaires ou de celle des techniques de fabrication et des techniques d'usage, le caractère relatif des qualifications employées n'empêche nullement la constitution d'une échelle hiérarchique rigoureuse puisque chaque science occupe sur cette échelle un rang déterminé.

Or, si nous considérons une technique de fabrication et une technique d'usage, la supériorité appartient toujours à celle dernière, et Platon insiste à plusieurs reprises sur cette supériorité, notamment dans le *Cratyle* et dans le X^e livre de la *République* : C'est le tisserand et non le menuisier qui jugera si un morceau de bois a bien reçu la forme qui convient à la navette ; c'est le joueur de lyre qui devra surveiller le travail de celui qui fabrique cet instrument ; c'est le pilote qui dirigera le charpentier dans la confection du gouvernail ; c'est enfin le dialecticien, c'est-à-dire celui qui est appelé à user du langage pour traduire la pensée ou l'essence des choses dans des questions et des réponses méthodiquement réglées, qu'il faudra consulter dans la confection et dans la disposition des mots. Voilà ce que nous dit le *Cratyle* (1). Et la *République* précise, en même temps qu'elle les complète, ces observations : Le peintre sera bien capable de représenter des rênes ou un mors, le bourrelier ou le forgeron de les confectionner ; mais ni le peintre qui les représente ni le bourrelier ou le forgeron qui les confectionnent ne sont compétents pour savoir quelle forme il faut leur donner ; cette compétence n'appartient qu'à celui qui sait faire usage de ces instruments, c'est-à-dire au cavalier. D'une manière générale, il faut, relativement à chaque objet, distinguer trois arts : celui de s'en servir, celui de le fabriquer et celui de l'imiter. Or il est facile de voir quel est celui de ces trois arts qui l'emporte sur les autres, car les propriétés, la beauté et la perfection dans la structure, qu'il s'agisse d'un meuble, d'un animal ou d'une action, ont leur fin dans un usage déterminé en vue duquel chacun a été fait par l'homme ou créé par la Nature. Cette situation donne nécessairement la primauté au technicien d'usage puisque, par l'utilisation de l'œuvre, il est seul en mesure de renseigner le technicien de fabrication sur les bons ou les mauvais résultats

(1) *Cratyle*, 390 b et sq.

qu'elle produit. On doit donc en conclure que, sur la beauté ou la déféctuosité d'un objet fabriqué, *seul le technicien d'usage possède la science, tandis que le technicien de fabrication n'a qu'une opinion vraie, une croyance exacte, qu'il est comme le disciple de celui qui sail et qu'il est obligé de s'en rapporter à lui ; quant à l'imitateur, il n'aura ni science ni opinion vraie* (1).

Nous reviendrons ultérieurement sur la question de l'imitateur quand nous parlerons de l'attitude de Platon à l'égard de l'art proprement dit ainsi que de l'intégration de ce dernier à la morale et à la politique. Mais, à la lecture de ces textes affirmant la priorité des sciences d'usage, chacun de nous n'en a-t-il pas saisi la valeur et la vérité éternelles ? N'a-t-il pas songé à tel édifice, à telle maison, à tel bureau, à tel véhicule, à telle organisation urbaine ou rurale, à tel service public ou privé, à tel programme scolaire, dans lesquels de savants ingénieurs, architectes, industriels, administrateurs ou autres techniciens, sans oublier les professeurs, se sont révélés comme n'ayant pas même cette opinion vraie dont parle Platon et que le technicien de fabrication ne peut acquérir que par son contact réel ou idéal avec le technicien d'usage ? N'est-ce pas constamment que nous entendons, à juste titre, soutenir la thèse qu'il faut introduire dans les conseils de direction des diverses entreprises des représentants des usagers ? Mais, quand on parle de cette introduction, on a trop souvent en vue, sauf naturellement dans certains cas particuliers comme ceux de l'enseignement et de l'administration, la défense exclusive d'intérêts pécuniaires qui pourraient être menacés par la puissance d'une compagnie ou d'une corporation. Platon nous invite à considérer essentiellement la technique elle-même et il fournit par là au fabricant, d'une manière indirecte, un avis dont l'utilité n'a fait que s'accroître avec la complexité des besoins. Car, le rôle de l'usager, le fabricant peut souvent le remplir lui-même, à la condition précisément de se mettre à la place de ce dernier. Mais, se mettre à la place de l'usager, ce n'est point effectuer une vague conversion et sortir un moment de soi-même en utilisant une imagination imprécise et incertaine, c'est véritablement suivre l'usager dans toutes ses démarches et dans tous ses besoins, dans toutes les circonstances où il est appelé à agir, c'est entrer dans tout le détail de la technique du problème d'usage, c'est poursuivre jusqu'au bout ces analyses dont Platon, que l'on qualifiait de poète et de rêveur, nous donne maintenant l'austère et persévérant exemple.

(A suivre.)

(1) *République*, livre X, 601 c et sq.

L'Art de Giotto

par Jean ALAZARD,

Professeur à l'Université d'Alger.

II

Les fresques de la Basilique supérieure d'Assise.

Parmi les textes les plus précieux que nous possédions sur l'activité artistique de Giotto il faut signaler en premier lieu les quelques lignes que nous a laissées Riccobaldo de Ferrare dans sa *Compilatio chronologica* :

Zotius pictor eximius florentinus agnoscitur qualis in arte fuit. Testantur opera facta per eum in ecclesiis minorum Assisij, Arimini, Padue, ac per ea quae pinxit (in) palatio comunis Padue et in ecclesia Arene Padue.

Comme la *Compilatio* se termine en 1313, il est clair que toutes les œuvres mentionnées dans ce texte sont antérieures à cette date. Il semble, d'autre part, difficile de ne pas attacher un certain prix au témoignage d'un contemporain tel que Riccobaldo de Ferrare.

Avant 1313, Giotto aurait donc travaillé à Assise et à Rimini. Il avait fait deux décorations importantes à Padoue, celle de l'Arena et celle du Palais Communal ; notons en passant que Riccobaldo ne dit pas que Giotto ait travaillé à Rome.

D'autres textes viennent corroborer celui-ci et d'abord le passage des *Vite* de Vasari, d'après lequel Giotto fut appelé à Assise par Fra Giovanni di Muro qui fut général des Franciscains de 1296 à 1304. C'est une affirmation que personne ne mettra en doute et qui permet de placer entre ces deux dates le séjour du peintre à Assise.

Si on est à peu près d'accord pour accepter ces dates approximatives, on l'est beaucoup moins lorsqu'il s'agit de déterminer les œuvres qu'il peignit à cette époque. Dans le volume qu'il a con-

sacré à Giotto, M. Supino soutient que ce ne sont pas les fresques de la Chapelle supérieure (comme l'avait affirmé Vasari) ; celles-ci dateraient d'un séjour postérieur, alors qu'il aurait peint, durant son premier séjour, les fresques de la Chapelle inférieure (dont beaucoup d'ailleurs ne sont plus considérées comme étant son œuvre). On voit que la question est fort embrouillée et qu'il semble quelque peu malaisé de se faire une opinion précise. Tout au plus peut-on parler d'hypothèses ayant pour elles une grande vraisemblance.

Tout compte fait, il est très probable que les fresques de la Basilique supérieure consacrées à la vie de saint François ont été peintes par Giotto au cours de son premier séjour à Assise. Il suffit de les comparer avec celles des registres supérieurs pour saisir tout ce qu'elles apportent de nouveau et d'original ; on y sent la marque d'un génie créateur et ce qui est particulièrement impressionnant, c'est l'unité même de ces fresques, leur importance au point de vue iconographique et artistique.

M. Adolfo Venturi serait disposé à diminuer la part du maître et à accroître celle des disciples (1). Certes, il est bien entendu que toute fresque, au XIII^e siècle comme au XV^e, est une œuvre collective et que le maître y est largement aidé par ses élèves. Mais cela ne veut pas dire qu'il faille trop restreindre le rôle de Giotto dans un ensemble aussi important que celui de la Basilique supérieure d'Assise. N'oublions pas que c'était la première fois que l'on consacrait à l'histoire de saint François une surface aussi vaste. Comment une œuvre semblable n'aurait-elle pas attiré le génie de Giotto ?

On semble être aujourd'hui à peu près d'accord sur ce point et les plus récents historiens de l'artiste, MM. Van Marle, Toesca et Hauteœur sont d'avis qu'il faut lui attribuer une part très importante dans la composition et l'exécution de ces fresques. On reconnaît en effet la puissance de son inspiration et la beauté de sa technique presque partout, sauf dans certaines fresques, d'une conception plus molle, qu'il dut confier à ses élèves avant de quitter Assise (2).

Ce qui est remarquable en tout cas, c'est que ces vingt-huit fresques ont fixé pour très longtemps l'iconographie franciscaine.

(1) D'après M. Adolfo Venturi il y aurait même lieu d'attribuer plusieurs de ces fresques à l'artiste romain Filippo Rusuti, en particulier le *Songe d'Innocent III*. Cf. *La basilica di Assisi*, Rome 1908, p. 117.

(2) Van Marle, *The development of the italian schools of painting*, t., III, La Haye, 1924 ; — Pietro Toesca, *La pittura fiorentina del Trecento*, Florence, 1929 (p. 16 et suiv.) ; — Louis Hauteœur, *Les primitifs italiens*, Paris, 1931.

Elles développent le récit de saint Bonaventure ; entre le texte de celui-ci et les peintures giottesques le parallélisme est évident. C'est donc dans la Basilique supérieure d'Assise qu'il faut chercher le commentaire le plus saisissant et le plus original de la vie et de la pensée de saint François. Aussi bien verra-t-on jusqu'à la fin du xv^e siècle les peintres revenir à ce cycle admirable et s'en inspirer largement.

En face des grands thèmes de la religion franciscaine, l'attitude intellectuelle de Giotto est bien différente de celle de ses devanciers. Aux yeux de Thode, cette différence profonde est un argument de plus pour attribuer à Giotto les fresques de la Basilique supérieure.

Jusqu'alors les artistes ne s'étaient intéressés qu'à certains miracles et à quelques épisodes particulièrement célèbres de l'existence de saint François. Ni l'auteur du panneau de l'Académie des Beaux-Arts de Sienne (1), ni l'artiste qui peignit les fresques aujourd'hui si abîmées de la Basilique inférieure (celui qu'on appelle le *Maestro di san Francesco*) ne s'éloignent de l'anecdote (même lorsqu'ils s'élèvent jusqu'à une certaine noblesse d'inspiration). Giotto reprendra les mêmes thèmes et les transfigurera ; l'ensemble émouvant qu'il créera sera parcouru par un souffle dramatique d'une rare puissance.

La première de ces vingt-huit fresques, *Saint François honore par un homme du peuple*, a déjà de la grandeur et de la noblesse ; le mouvement de celui qui étend son manteau à l'endroit où doit passer le Saint annonce par sa souplesse une conception artistique nouvelle. La vérité du geste, on la retrouve dans *Saint François donnant son manteau à un pauvre* ou dans la *Prière du Saint dans l'église Saint-Damien* ; mais c'est la scène de *La renonciation aux biens de ce monde* qui est vraiment caractéristique de l'esthétique de Giotto. Sur une place qu'encadrent deux édifices de couleur rose rehaussée de blanc, apparaît une foule dense d'où se détachent les trois acteurs du drame : saint François qui s'est dépouillé de ses vêtements, son père qui le considère avec stupeur et colère, et l'évêque d'Assise qui, « émerveillé de l'extrême ferveur du saint homme de Dieu, se lève aussitôt et, le recevant entre ses bras, le couvre de son manteau » (Saint Bonaventure). Ce moment capital de la vie de saint François, Giotto l'a conçu selon un rythme plastique bien différent de celui qu'aimaient les artistes influencés par l'art byzantin. C'est déjà le drame classique, avec ses gestes contenus, sa noblesse d'attitudes

(1) Académie des Beaux-Arts de Sienne, n° 313.

et une gamme de sentiments que le peintre traduit par des lignes et des masses admirablement équilibrées (1).

Giotto se passionne surtout pour les thèmes d'essence tragique et ce sont ceux qu'il interprète avec le plus de force. *La mort du seigneur de Celano* exprime une émotion que nul artiste n'avait rendue avec cette intensité. La composition repose sur un contraste saisissant : d'un côté une foule éplorée qui se presse vers le mourant, de l'autre saint François et son compagnon. Le personnage central semble implorer la pitié de saint François dont on sait qu'en arrivant dans la maison du noble, il avait prédit à celui-ci sa fin prochaine. « C'est aujourd'hui, lui avait-il dit, que le Seigneur va te récompenser de la pitié avec laquelle tu as accueilli ses pauvres. » Dans ses effets contrastés, la scène garde son équilibre plastique ; les attitudes ont une liberté et une aisance qui révèlent, chez le peintre, un observateur pénétrant. Tout est conçu avec simplicité ; pas un geste théâtral, pas un mouvement qui ne soit d'un rythme éloquent. Comment ne serait-on pas frappé de l'originalité d'une composition où apparaissent les éléments d'une technique si nouvelle ?

Le souci de la beauté des lignes reste prédominant dans les fresques de la Basilique supérieure. *Les adieux de sainte Claire à saint François* révèlent aussi cette tendance à la concentration de l'intérêt qui caractérise déjà l'art de Giotto à Assise, comme elle le caractérisera plus tard à Padoue et à Florence. Sur la route de la Portioncule, devant l'église de Saint-Damien, le cortège funèbre s'est arrêté pour permettre à sainte Claire et aux Clarisses

(1) Les fresques giottesques de la Basilique supérieure font revivre les principaux épisodes de la vie de saint François. En voici les sujets : 1° Un homme du peuple étend son manteau devant saint François sur la place d'Assise. 2° Saint François donne son manteau à un pauvre. 3° Il voit en songe un palais rempli d'armes. 4° Saint François en prières à Saint-Damien. 5° Il renonce aux biens de ce monde. 6° Le pape Innocent III voit en songe saint François soutenant la Basilique de Latran qui chancelle. 7° Innocent III approuve la règle franciscaine. 8° Les compagnons de saint François le voient emporté sur un char de feu. 9° Frère Léon voit en songe le trône céleste qui est destiné à saint François. 10° Saint François chasse les démons de la ville d'Arezzo. 11° L'épreuve du feu. 12° Transfiguration de saint François. 13° Le Noël à Greccio. 14° La source miraculeuse. 15° Saint François prêche aux oiseaux. 16° La mort du seigneur de Celano. 17° Le Saint prêchant devant Honorius III. 18° L'apparition du Saint à Arles. 19° Les stigmates. 20° La mort du Saint. 21° La vision de Frère Augustin et de l'évêque d'Assise. 22° La conversion de Jérôme. 23° Les adieux de sainte Claire. 24° La canonisation du Saint. 25° Grégoire IX voit en songe les stigmates de saint François. 26° La guérison du blessé d'Herda. 27° La conversion d'une femme ressuscitée par le Saint. 28° Saint François délivre de la prison Pierre d'Assise accusé d'hérésie.

Les quatre dernières fresques sont évidemment l'œuvre de disciples. On a l'impression que les fresques 8, 9, 20 et 21 ne sont pas non plus de Giotto.

de contempler une dernière fois les traits de « leur guide et maître ». Et ici se note un autre effet de contraste : d'un côté, la douleur de la Sainte et de ses compagnes, de l'autre l'immobilité des assistants et le charme de la nature au milieu de laquelle se dresse un arbre dont un enfant cueille les fruits. Plus tard, dans *La mort de saint François*, à Florence, Giotto concevra une unité d'action encore plus parfaite, mais on voit que cet élément pictural s'imposait déjà nettement à son esprit lorsqu'il travaillait à Assise.

On sait en effet que du XI^e au XIII^e siècle on abandonne peu à peu les fonds d'or ; les édifices, les arbres et les montagnes donnent aux scènes religieuses un cadre plus vivant. Cette évolution se poursuit chez Giotto qui donne à un paysage plus de charme qu'aucun artiste byzantin. Lorsqu'il peint la nature, il le fait évidemment d'une façon schématique et synthétique. Dans ses fresques, il aime le décor architectural plus encore que le décor naturel ; en cela, il reste fidèle à certaines conceptions de la peinture byzantine. Néanmoins, cette scène comme celle de *Saint François prêchant aux oiseaux* laisse une impression de fraîcheur que n'annonce aucune œuvre du siècle précédent. Il faut se souvenir du texte de saint Bonaventure :

Ayant reçu de frère Sylvestre et de sœur Claire le commandement divin d'aller prêcher à travers le monde, il partit en grande ferveur ; en s'approchant de Bevagna, il atteignit un lieu dans lequel étaient réunis de nombreux oiseaux de diverses sortes : ceux-ci, voyant le saint homme, accoururent rapidement vers cet endroit ; il les salua comme s'ils avaient été doués de raison et les pria d'écouter religieusement la parole de Dieu.

De cet épisode qui résume toute la poésie du franciscanisme Giotto a donné une interprétation originale et d'une vérité profonde. Il a fait entrer là la nature vraie, les arbres, les oiseaux, dans la peinture. Qu'il ait pu exprimer avec cette aisance le calme champêtre, cela indique suffisamment la variété de son inspiration. Il savait traduire avec une grande liberté les sentiments les plus différents et il apportait une conception nouvelle de la plastique des formes et des volumes qu'il ne devait ni aux Byzantins ni aux élèves des Byzantins.

Une des fresques qui montrent le mieux ce que tous ces dons avaient d'exceptionnel, c'est *Le songe d'Innocent III*. Saint François y est représenté soutenant la basilique de Saint-Jean-de-Latran. La masse puissante de son corps reste la note dominante, la vérité des gestes du Saint est évidente comme l'est aussi celle de l'attitude du serviteur qui dort aux pieds du Souverain Pontife. Les corps humains ont une robustesse et les draperies une

ampleur qui indique un renouvellement profond des traditions picturales. C'est cette même puissance évocatrice que l'on retrouve dans *L'approbation de la règle de l'Ordre*, ou dans la scène où le pape Honorius III écoute la prédication de saint François.

On note également dans les fresques d'Assise un sens curieux de la couleur ; il apparaît nettement dans cette fresque où le Saint donne son manteau à un pauvre, et qui est une des mieux conservées. La figure du mendiant et son manteau ont des volumes que souligne la force des tons. Celle-ci contribue à accentuer la grandeur plastique de l'ensemble ; cette conception est assez nouvelle et c'est à Padoue que Giotto saura lui donner son plein développement.

Une analyse même sommaire des principales scènes de la vie de saint François contribue donc à éclairer le problème de l'art de Giotto. On comprend tout ce qui, chez lui, constitue l'héritage du passé et M. Louis Hautecœur a eu raison d'insister sur ce côté de la question laissé trop dans l'ombre jusqu'à présent (1). On comprend également tout ce qu'il porte en lui de nouveau et d'original. Ce peintre décorateur, qui sait déjà équilibrer les masses et les volumes comme un classique, regarde autour de lui et observe ce qu'il voit ; les gestes de ses personnages ont plus d'aisance que ceux auxquels nous avait habitués un Cavallini qui, lui, avait surtout le sens de la majesté des attitudes. Rien n'est si vrai, si direct que le mouvement du corps de saint François lorsqu'il soutient la basilique de Saint-Jean-de-Latran et cette basilique elle-même semble une étude faite *dal vero*. Giotto ne se contente plus, comme ses prédécesseurs, de suggérer ; il tente d'évoquer le cadre au milieu duquel se déroule une scène et cette évocation se rapproche le plus possible de la réalité. Il est donc juste de dire avec Vasari que Giotto habitua les peintres à regarder la nature et à s'en inspirer ; il fut, en un certain sens, le premier des réalistes.

Mais ce réalisme n'est qu'un élément de son art et ce n'en est peut-être pas le plus important. Il y a chez lui un sentiment religieux très élevé et une vision de l'humanité pleine de noblesse qui domine tout le reste. Voilà ce qui, à Assise, donne à chacune de ses œuvres une si forte unité. Entre l'esprit même du franciscanisme et l'interprétation qu'en a donné Giotto, on note une harmonie telle que la peinture italienne n'en offre, jusqu'alors, aucune de cette qualité.

Cette communion de l'art et de la pensée donne déjà une idée

(1) *Les primitifs italiens*, p. 74.

de ce qu'apportent de nouveau dans la peinture italienne les fresques de la Basilique supérieure. Giotto a dû traiter des thèmes que l'art byzantin n'avait pas connus, des thèmes qui étaient riches de sentiments religieux. Les souvenirs de la vie de saint François étaient encore très précis dans l'esprit des habitants d'Assise et c'était de l'histoire presque contemporaine que racontait Giotto. Ces penses nouveaux appelaient une technique nouvelle, et celle-ci apporte avec elle le sens de la vie et du mouvement, de la ligne et des masses, c'est-à-dire ce qui, en définitive, donne à la peinture de la grandeur et de la beauté. Traiter un thème, c'est pour Giotto interpréter une pensée, et donner à celle-ci une forme émouvante ou dramatique. Tout cela, il l'a créé sous l'influence de saint François qui l'a libéré du hiératisme et du dogmatisme byzantins.

(A suivre.)

Le mouvement religieux dans la littérature du XVII^e siècle

par Anatole FEUGÈRE,

Professeur à l'Université de Toulouse.

VII

La prédication de Bossuet (1).

Bossuet incarne dans le domaine religieux l'esprit de tradition et d'autorité que Louis XIV impose à la France politique après l'agitation révolutionnaire de la Fronde et dont Boileau assure le triomphe dans la république des lettres, en discréditant non seulement la préciosité romanesque, mais surtout les fantaisies des burlesques et des irréguliers qui revendiquent pour le poète le droit à l'indépendance. Tandis que Louis XIV et Boileau n'eurent qu'à paraître pour mettre en fuite les rebelles et substituer l'ordre à l'anarchie, la tâche de Bossuet fut plus difficile à remplir. Son existence est un incessant combat livré à tous ceux qui menacent de rompre l'unité de l'Eglise : en premier lieu les hérétiques : protestants, jansénistes, quiétistes, puis les casuistes, qui mettent des « oreillers sous les coudes des pécheurs », ou qui veulent, avec le P. Caffaro, réhabiliter le théâtre, si hautement condamné par les Pères de l'Eglise, puis les philosophes, disciples de Descartes, qui voudraient remplacer la solide doctrine de saint Thomas d'Aquin par une métaphysique aventureuse puis les exégètes, qui se permettent, en interprétant la Bible, de préférer leur sens propre aux explications traditionnelles ; enfin les théologiens gallicans, dont les complaisances pour les légistes qui favorisent les empiétements du pouvoir temporel sur le spirituel, risquent de provoquer un schisme analogue à celui qui a séparé de Rome l'Eglise anglicane. A peine en a-t-il fini avec les uns, qu'il faut recommencer la lutte avec les autres, et cela, sans rien sacri-

(1) E. Gandar, *Bossuet orateur*. Perrin, 1866, in-8° ; G. Lanson, *Bossuet* (collections classiques populaires), Lecène, 1894. Cf. du même auteur sous le même titre une étude plus approfondie (1895) ; A. Rébelliau, *Bossuet* (collection des grands écrivains de la France). Hachette, 1900 ; F. Brunetière, *Etudes critiques*. Hachette, t. V et VI ; J. Lebarq, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*. Lille, Desclée, 1888, in-8° ; *Œuvres oratoires de Bossuet*, publ. par J. Lebarq, Lille, Desclée, 1890-1897 ; *Œuvres choisies de Bossuet*, publ. par J. Calvet (collection Hatier) ; A. Rébelliau, *Bossuet et les débuts de Louis XIV* (*Revue des Deux Mondes*, 15 octobre, 1^{er} et 15 novembre 1927 ; J. Vianey, *L'éloquence de Bossuet dans sa prédication à la cour* (Extrait de la *Revue des cours*) [1929], Boivin ; V. Giraud, *Bossuet* (collection Flammarion).

fier de ses besognes quotidiennes que lui imposent ses fonctions de prêtre, d'évêque, de précepteur du Dauphin et, pour ainsi dire, de conseiller d'État officieux auprès de Louis XIV. Parmi tant de travaux qui auraient entièrement absorbé l'activité de tout autre, Bossuet parvient à se réserver assez de loisir pour cultiver, par la lecture assidue de la Bible, des Pères de l'Église, des chefs-d'œuvre grecs et latins, un génie oratoire qui l'égale aux plus grands, dont s'honorent les lettres antiques sacrées ou profanes.

« On naît poète, on devient orateur », si nous en croyons un vieil adage, que j'ai beau révéler, il me faut bien constater qu'en dépit de l'adage, Bossuet est né orateur. Dès l'âge de 16 ans, il tenait sous le charme de sa parole les hôtes de la marquise de Rambouillet. Il a réalisé tout ce que promettaient ces brillants débuts.

Il fit ses premières études littéraires au collège de Dijon, sa ville natale. Sa patiente et solide ardeur au travail était exemplaire, comme l'indique le jeu de mots dont on le désignait : *Bossuetus aratro* (Bœuf rompu à la charrue). En 1642, il avait alors quinze ans, on l'envoya au collège de Navarre à Paris, où il étudia la philosophie et la théologie. Dix ans plus tard, il est ordonné prêtre, après avoir fait une retraite à Saint-Lazare, sous la direction de saint Vincent de Paul, qui exerce sur lui une grande influence : il lui fait apprécier la sainte simplicité, le bon sens pratique, l'esprit de pauvreté, le zèle apostolique ; il le met en garde contre les défauts à la mode, le pédantisme des théologiens, et le bel esprit précieux ou burlesque des gens du bel air ; il lui apprend aussi à ne pas donner dans « la majesté romaine », c'est-à-dire dans l'emphase cicéronienne, en voulant éviter la trivialité réaliste. Après une période de tâtonnements où s'affrontent, sans atteindre encore leur équilibre stable, ces diverses tendances, Bossuet saura bientôt trouver, pour s'adapter au bon goût de l'auditoire aristocratique de Paris et de la cour, *le juste tempérament de la nature et de l'éloquence*.

Jusqu'en 1659, Bossuet réside à Metz. C'est là qu'il prononce ses premiers sermons, qui foisonnent d'images hardies et d'expressions savoureuses. Cherchant toujours à se faire comprendre aisément, il fuit l'abstraction, il ramasse partout, et même assez bas, termes concrets, comparaisons et métaphores. Parlant du siège de Jérusalem, il montre les morts encombrant les rues de leurs *corps pourris* ; et, comme saint Victor a culbuté un jour à coups de pied les idoles païennes, le jeune orateur enthousiasmé lance cette apostrophe étonnante : *O pied de l'illustre Victor !* Comme les Pères de l'Église ont appelé le Christ la *clef* de la miséricorde divine, Bossuet insiste et pousse un peu trop loin la comparaison,

en parlant des *coffres du Père Eternel*. Mais bientôt son goût se forme au contact des gens du monde ; et alors il corrige plus d'une fois les excès de ce genre sans éteindre l'éclat de son verbe. Comparant un jour l'activité humaine à certains miroirs qui multiplient les objets dans leurs mille faettes, il avait d'abord écrit : « Il ne faut pour l'abattre qu'une seule mort, et une seule chute pour tout casser. » Puis se relisant, *tout casser* l'effraie, et à cette image familière, un peu comique, il a substitué une autre image aussi énergique, mais plus sévère, ainsi qu'il convenait : « Il ne s'avise jamais de se mesurer à son cercueil qui, seul néanmoins, le mesure au juste. »

Il lui arrive même, en réagissant contre son propre goût qu'il jugeait d'un réalisme trop cru, de sacrifier quelques belles images : Il avait d'abord écrit dans le panégyrique de saint Gorgon :

O spectacle horrible ! Et cependant, au milieu de ces exhalaisons infectes qui sortaient de la graisse de son corps rôti, Gorgon ne cessait de louer Jésus-Christ. Les prières qu'il faisait monter au ciel changeaient cette fumée noire en encens.

Voici ce qu'est devenu ce fragment :

Quel horrible spectacle ! Gorgon gisait sur un lit de charbons ardents, fondant de tous côtés par la force du feu et nourrissant de ses entrailles une flamme pâle qui le dévorait. Il s'élevait à l'entour de lui une vapeur noire que le tyran humait.

Exhalaisons infectes, graisse de son corps rôti, c'était à la fois trivial et vague. La description du supplice se précisera davantage. En revanche la très belle idée de la fumée noire changée en encens par les prières a disparu et la *fumée* elle-même jugée trop familière, n'est plus qu'une noble *vapeur*.

Le *Panégyrique de saint Bernard*, prononcé le 20 août 1653, est regardé comme le premier en date de ses chefs-d'œuvre. Là se trouve la page fameuse sur la fougue et l'emportement de la jeunesse :

Vous dirai-je en ce lieu ce que c'est qu'un jeune homme de vingt-deux ans ? Quelle ardeur ! Quelle impatience ! Quelle impétuosité de désirs ! Cette force, cette vigueur, ce sang chaud et bouillant, semblable à un vin fumeux, ne leur permet rien de rassis ni de modéré. Dans les âges suivants, on commence à prendre son pli, les passions s'appliquent à quelques objets, et alors celle qui domine ralentit du moins la fureur des autres ; au lieu que cette verte jeunesse, n'ayant rien encore de fixe ni d'arrêté, en cela même qu'elle n'a point de passion dominante par-dessus les autres, elle est agitée de toutes les passions avec violence. Là les folles amours ; là le luxe, l'ambition et le vain désir de paraître exercent leur empire sans résistance. Tout s'y fait par une chaleur inconsidérée ; et comment accoutumer à la règle, à la solitude, à la discipline, cet âge qui ne se plaît que dans le mouvement et dans le désordre, et qui n'est presque jamais dans une action composée !

Certes, quand nous nous voyons penchant sur le retour de notre âge, que nous comptons déjà une longue suite de nos ans écoulés, que nos forces se diminuent et que le passé occupant la partie la plus considérable de notre vie, nous ne tenons plus au monde que par un avenir incertain, ha ! le présent ne nous touche plus guère. Mais la jeunesse, qui ne songe pas que rien lui soit encore échappé, qui sent sa vigueur entière et présente, elle ne songe aussi qu'au présent et y attache toutes ses pensées. Dites-moi, je vous prie, celui qui croit avoir le présent tellement à soi, quand est-ce qu'il s'adonnera aux pensées sérieuses de l'avenir. Davantage (de plus), quelle apparence de quitter le monde, dans un âge où il ne nous y paraît rien que de plaisant ? Nous voyons toutes choses selon la disposition où nous sommes ; de sorte que la jeunesse qui semble n'être formée que pour la joie et pour les plaisirs, ha ! elle ne voit rien de fâcheux ; tout lui rit, tout lui applaudit. Elle n'a point encore d'expérience des maux du monde, ni des traverses qui nous arrivent : de là vient qu'elle s'imagine qu'il n'y a point de dégoût, de disgrâce pour elle. Comme elle se sent forte et vigoureuse, elle bannit la crainte et tend les voiles de toutes parts à l'espérance qui l'enfle et qui la conduit.

Profondeur de la psychologie, magnificence du style, mouvement lyrique imprimé par l'émotion d'un jeune cœur vibrant à l'unisson du cœur qu'il évoque, émotion personnelle d'autant plus prenante, qu'elle refuse de s'étaler, tout Bossuet est déjà dans ce passage. Son génie, semble-t-il, n'attend plus que les constances favorables pour se déployer à son aise dans toutes les directions.

En 1659, saint Vincent de Paul l'appelle à Paris où il se voit bientôt chargé des missions les plus délicates : abbayes à réformer, formulaire condamnant l'*Augustinus* à faire souscrire aux religieuses de Port-Royal, sans compter les affaires du chapitre de Metz, qu'il continue de gérer en qualité d'archidiacre et surtout la prédication, genre très goûté du public contemporain et dans lequel il remporte de brillants succès (1659-1669). Au début de cette période, il prononce le *Panegyrique de saint Paul*, qui nous offre un double intérêt, outre sa valeur oratoire, il nous fait connaître les idées de Bossuet sur l'éloquence chrétienne, dont il oppose la simplicité aux vains artifices de la rhétorique. C'est ainsi que saint Paul convertit les foules, au grand étonnement des gens instruits, scandalisés de le voir triompher en bravant toutes les bienséances :

Son discours, bien loin de couler avec cette couleur agréable, avec cette égalité tempérée que nous admirons dans les orateurs, paraît inégal et sans suite à ceux qui ne l'ont pas assez pénétré ; et les délicats de la terre, qui ont, disent-ils, les oreilles fines, sont offensés de la dureté de son style irrégulier. Mais, mes frères, n'en rougissons pas. Le discours de l'apôtre est simple, mais ses pensées sont toutes divines. S'il ignore la rhétorique, s'il méprise la philosophie, Jésus-Christ lui tient lieu de tout ; et son nom qu'il a toujours à la bouche, ses mystères qu'il traite si divinement, rendront sa simplicité toute-puissante. Il ira, cet ignorant dans l'art de bien dire, avec cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'étranger, il ira en cette Grèce polie, la mère des philosophes et des orateurs ; et malgré la résistance du monde, il y établira plus d'Eglises que Platon n'y a gagné de disciples par cette élo-

quence qu'on a crue divine. Il prêchera Jésus dans Athènes, et le plus savant de ses sénateurs passera de l'Aréopage en l'école de ce barbare. Il poussera encore plus loin ses conquêtes, il abattra aux pieds du Sauveur la majesté des faisceaux romains en la personne d'un proconsul, et il fera trembler dans leurs tribunaux les juges devant lesquels on le cite. Rome même entendra sa voix, et, un jour cette ville maîtresse se tiendra bien plus honorée d'une lettre du style de Paul adressée à ses concitoyens, que de tant de fameuses harangues qu'elle a entendues de son Cicéron.

Si Bossuet s'en tenait aux préceptes qu'il tire de la prédication de saint Paul, il se livrerait au hasard de l'improvisation, sans avoir longuement préparé ses discours. En réalité, il ne s'est jamais satisfait à si bon compte. Nous en avons la preuve dans un plan d'études composé par lui pour le jeune cardinal de Bouillon, qui lui avait demandé conseil. Cet écrit est important, car Bossuet, fort de son expérience personnelle, recommande ce qui lui a servi à lui-même. Pour le style, c'est aux Latins qu'il est le plus redevable :

J'ai peu lu de livres français et ce que j'ai appris du style... je le tiens des livres latins et un peu des Grecs.

Parmi ce peu de livres français qu'il a lus, il cite les œuvres diverses de Balzac :

Il y a peu de pensées, mais il apprend par là même à donner plusieurs formes à une idée simple. Au reste, il le faut bientôt laisser, car c'est le style du monde le plus vicieux, parce qu'il est le plus affecté et le plus contraint. Mais il parle très fortement et il a enrichi la langue de belles locutions et de phrases très nobles...

Bossuet a bien vu le côté faible de ce rhéteur, qui aime trop à employer de grands mots pour dire de petites choses. Si, comme Pascal, il « hait les mots d'enflure », il admire en vrai connaisseur la nature des *Provinciales*, dont « quelques-unes, dit-il, ont beaucoup de force et de véhémence, et toutes une extrême délicatesse ».

Mais il a hâte d'en finir avec les questions de forme auxquelles il n'attache pas grande importance :

Venons maintenant aux choses. La première et le fond de tout, c'est de savoir très bien les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. La méthode que j'ai suivie en les lisant, c'est de remarquer premièrement les beaux endroits qu'on entend, sans se mettre en peine des obscurs. Par ce moyen on se remplit l'esprit de toute la substance des Ecritures... Les endroits clairs sont les plus beaux ; et si j'avais à former un homme dans son enfance, à mon gré je voudrais lui faire choisir plusieurs beaux endroits de l'Ecriture et les lui faire lire souvent, en sorte qu'il les sût par cœur.. Pour les Pères, je voudrais joindre ensemble saint Augustin et saint Chrysostome. L'un élève l'esprit aux grandes et subtiles considérations, et l'autre le ramène à la mesure et à la capacité du peuple.

Nourri de la substance de la Bible, qui couronne une solide

instruction classique, on pourrait croire que Bossuet se dispense de préparer soigneusement chacun de ses discours. Il n'en est rien. Non content de jeter quelques notes, il rédige le discours en entier, et corrige et retouche sans relâche, pour obtenir l'expression définitive, comme l'attestent ses manuscrits surchargés de ratures. Mais quelque soin qu'il apporte à cette préparation écrite, il se garde bien d'apprendre son texte par cœur. Il laisse quelque chose à l'improvisation, sauf, sans doute, pour les grands discours d'apparat, ou ceux qui roulent sur des matières particulièrement délicates, telles que les oraisons funèbres où le sermon sur l'unité de l'Eglise. On doit aussi tenir compte de la facilité acquise, par une longue expérience. Il ne procède plus à la fin de sa carrière comme au début. A Meaux, d'après l'abbé Le Dieu, son secrétaire, il ne rédigeait plus ses sermons ; il lui suffisait de relire ses anciennes rédactions, et, monté en chaire,

il suivait l'impression de sa parole sur son auditoire, et soudain, effaçant volontairement de son esprit ce qu'il avait médité, attaché à sa pensée présente, il poussait le mouvement par lequel il voyait sur le visage les cœurs ébranlés ou attendris... Dans le pathétique, il s'insinuaît jusqu'au plus intime par ses tours nouveaux et inconnus. Ses tendres yeux, son air accueillant, sa voix douce, son geste modeste et naturel, et sa dignité, tout parlait, tout était passionné.

On a vu que Bossuet savait réagir contre lui-même pour satisfaire le goût délicat d'un public très cultivé. De même qu'il tient le juste milieu entre la « majesté romaine » et le « réalisme » un peu truculent de ses débuts, il quitte son bonnet de docteur, pour adapter aux exigences de ses auditeurs l'enseignement du dogme et de la morale.

Au début du règne de Louis XIV, vers 1660, les libertins étaient à la mode. Ils donnaient le ton à la jeune cour, ils raillaient volontiers les dévots qui formaient l'entourage de la reine-mère, Anne d'Autriche. Bossuet l'a bien vu, et aussitôt, il met ses auditeurs en garde contre les objections de ces libertins qui, pour ruiner le dogme de la Providence, insistent, avec quelle complaisance ! sur l'injuste distribution des biens et des maux. Avec une ardeur toute martiale, il convie l'âme guerrière de ces grands seigneurs à la guerre sainte contre les sophismes libertins :

Nous lisons dans l'Histoire sainte que le roi de Samarie ayant voulu bâtir une place forte qui tenait en crainte et en alarmes toutes les places du roi de Judée, ce prince assembla son peuple et fit un tel effort contre l'ennemi, que non seulement il ruina cette forteresse, mais qu'il en fit servir les matériaux pour construire deux grands châteaux forts par lesquels il fortifia sa frontière. Je médite aujourd'hui, Messieurs, de faire quelque chose de semblable, et dans cette entreprise pacifique je me propose l'exemple de cette entreprise militaire. Les libertins déclarent la guerre à la Providence divine,

et ils ne trouvent rien de plus fort contre elle que la distribution des biens et des maux, qui paraît injuste, irrégulière, sans aucune distinction entre les bons et les méchants. C'est là que les impies se retranchent comme dans leur forteresse imprenable ; c'est de là qu'ils jettent hardiment des traits contre la sagesse qui régit le monde. Assemblons-nous, chrétiens, pour combattre l'ennemi du Dieu vivant ; renversons les remparts superbes de ces nouveaux Samaritains. Non contents de leur faire voir que cette inégale dispensation des biens et des maux du monde ne nuit en rien à la Providence, montrons, au contraire, qu'elle l'établit. Prouvons par le désordre même qu'il y a un ordre supérieur qui rappelle tout à soi par une loi immuable ; et bâtissons les forteresses de Juda des débris et des ruines de celles de Samarie (1).

Après cet exorde entraînant, Bossuet établit les deux points suivants : 1^o la vie terrestre, où semble triompher l'injustice, est un temps d'épreuve. Dieu, dans l'éternité, rétablit l'équilibre rompu, dans le temps, au profit des méchants ; 2^o la doctrine de la Providence nous fait apprécier à leur juste valeur les biens périssables et nous aide à ne pas craindre les maux présents, puisqu'ils seront réparés par la justice divine.

Contre les libertins encore, Bossuet prononce son célèbre sermon sur la mort. Les libertins, en effet, niaient avec assurance l'immortalité de l'âme.

O mort, nous te rendons grâces, des lumières que tu répands sur notre ignorance ! Toi seule nous convaincs de notre bassesse, toi seule nous fais connaître notre dignité. Si l'homme s'estime trop, tu sais déprimer son orgueil, si l'homme se méprise trop, tu sais relever son courage, et pour réduire ses pensées à un juste tempérament, tu lui apprends ces deux vérités qui lui ouvrent les yeux pour se bien connaître : qu'il est méprisable en tant qu'il passe, et infiniment estimable en tant qu'il aboutit à l'éternité (2).

Même idée, plus approfondie, sous une forme plus pathétique, dans l'*Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre* :

Non, après ce que nous venons de voir, la santé n'est qu'un nom, la vie n'est qu'un songe, la gloire n'est qu'une apparence, les grâces et les plaisirs ne sont qu'un dangereux amusement, tout est vain en nous, excepté le sincère aveu que nous faisons devant Dieu de nos vanités, et le jugement arrêté qui nous fait mépriser tout ce que nous sommes.

Mais, dis-je la vérité ? l'homme que Dieu a fait à son image, n'est-il qu'une ombre ? Ce que Jésus-Christ est venu chercher du ciel en la terre, ce qu'il a cru pouvoir, sans se ravilir, racheter de tout son sang, n'est-ce qu'un rien ? Reconnaissons notre erreur. Sans doute, ce triste spectacle des vanités humaines nous imposait, et l'espérance publique frustrée tout à coup par la mort de cette princesse nous poussait trop loin. Il ne faut pas permettre à l'homme de se mépriser tout entier, de peur que croyant avec les impies que notre vie n'est qu'un jeu où règne le hasard, il ne marche sans règle et sans conduite au gré de ses aveugles désirs (3).

(1) *Sermon sur la Providence*, prêché au Louvre le 16 mars 1662.

(2) *Sermon sur la mort*, prêché au Louvre le 22 mars 1662.

(3) *Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre*, prononcée à Saint-Denis le 21 août 1670.

Il n'hésite pas à s'en prendre nommément au séduisant écrivain, dont le livre est le bréviaire des libertins :

Je le vois bien, votre esprit est infatué de tant de belles sentences, écrites si éloquentement en prose et en vers, qu'un Montaigne, je le nomme, vous a débitées, qui préfèrent les animaux à l'homme, leur instinct à notre raison, leur nature simple, innocente et sans fard, c'est ainsi qu'on parle, à nos raffinements et à nos malices. Mais, dites-moi, subtil philosophe, qui vous riez si finement de l'homme qui s'imagine être quelque chose, compterez-vous encore pour rien de connaître Dieu ? Connaître une première nature, adorer son éternité, admirer sa toute-puissance, louer sa sagesse, s'abandonner à sa providence, obéir à sa volonté, n'est-ce rien qui nous distingue des bêtes ? Tous les saints dont nous honorons aujourd'hui la glorieuse mémoire, ont-ils vainement espéré en Dieu, et n'y a-t-il que les épicuriens brutaux et les sensuels qui aient connu droitement les devoirs de l'homme ? Plutôt ne voyez-vous pas que si une partie de nous-mêmes tient à la nature sensible, celle qui connaît et qui aime Dieu, qui conséquemment est semblable à lui, puisque lui-même se connaît et s'aime, dépend nécessairement de plus hauts principes ? Et donc ! que les éléments nous redemandent tout ce qu'ils nous prêtent, pourvu que Dieu puisse aussi nous redemander cette âme qu'il a faite à sa ressemblance. Périront toutes les pensées que nous avons données aux choses mortelles ; mais que ce qui était né capable de Dieu soit immortel comme lui. Par conséquent, homme sensuel, qui ne renoncez à la vie future que parce que vous craignez les justes supplices, n'espérez plus au néant ; non, non, n'y espérez plus : voulez-le, ne le voulez pas, votre éternité vous est assurée. Et certes il ne tient qu'à vous de la rendre heureuse ; mais si vous refusez ce présent divin, une autre éternité vous attend ; et vous vous rendrez digne d'un mal éternel, pour avoir perdu volontairement un bien qui le pouvait être.

Entendez-vous ces vérités ? Qu'avez-vous à leur opposer ? Les croyez-vous à l'épreuve de vos frivoles raisonnements et de vos fausses railleries ? Murmurez et raillez tant qu'il vous plaira ; le Tout-Puissant a ses règles qui ne changeront ni pour vos murmures ni pour vos bons mots ; et il saura bien vous faire sentir, quand il lui plaira, ce que vous refusez maintenant de croire. Allez, courez-en les risques, montrez-vous brave et intrépide, en hasardant tous les jours votre éternité. Ah ! plutôt, chrétiens, craignez de tomber en ses mains terribles. Remédiez aux désordres de cette conscience gangrenée (1).

Bon nombre de libertins concèdent l'existence de Dieu, voire même sa Providence et l'immortalité de l'âme, mais ne veulent pas admettre la divinité de la religion chrétienne, à laquelle ils préfèrent la religion naturelle. « C'est faire tort à Dieu, disent-ils, d'après Garasse, de concevoir quelque chose de si bas, comme sont un gibet, une étable, une naissance ordinaire. » Bossuet, prêchant au Louvre en 1662, le jour de l'Annonciation, montre que « c'est une œuvre très digne d'un Dieu de se faire aimer de sa créature ». Et remontant aux principes, il analyse l'idée de Dieu et le sentiment de l'amour, pour conclure :

Ceux qui douteraient s'il est digne de Dieu de se faire aimer, pourraient douter par la même raison, s'il est digne de Dieu d'être Dieu.

(1) *Sermon pour la fête de tous les saints*, prêché devant le roi (Avent de Saint-Germain-en-Laye, 4^e station à la Cour), 1^{er} novembre 1669.

Bien plus nombreux que les libertins sont les croyants dont la foi est encore intacte, mais dont les mœurs démentent la foi. A ces chrétiens inconséquents, Bossuet rappelle leurs devoirs véritables. Ils se croient en règle avec la morale, quand ils observent les fausses maximes de l'honneur du monde, fondées sur l'ambition, sur la vanité, sur l'amour du faste, de la grandeur et de la volupté. Pervertis par ces maximes, ils sont avides, bas et rampants envers les puissants, durs envers les pauvres, dont les misères, loin de les toucher, les importunent et les fâchent, parce qu'ils ne veulent rien ôter de leur superflu pour soulager tant de détreesses.

On admire à bon droit les passages où Bossuet, rivalisant de lyrisme sublime avec la Bible ou les Pères de l'Eglise, trouve, pour faire sentir le néant de l'homme, des images saisissantes, comme la comparaison fameuse de l'ambitieux arrivé au comble des honneurs, de l'opulence et de la puissance, avec le grand cèdre qui tombe tout d'un coup. Mais quelle que soit alors la magnificence de son langage et la profondeur de sa pensée, c'est, à mon gré, quand il se place résolument, hardiment, sur le terrain social, qu'il se surpasse. Il se fait, devant les riches, *l'avocat des pauvres*. Il ne craint pas d'opposer au luxe dont ces délicats se vantent, *l'éminente dignité des pauvres* ; car les pauvres selon l'esprit de l'Evangile sont les vrais riches. Dans la cité de Dieu, où sera renversé l'ordre des grandeurs humaines, ils seront les privilégiés. N'est-ce pas Jésus qui a dit : *Malheur aux riches* ?

Qu'on ne méprise plus la pauvreté et qu'on ne la traite plus de roturière ! Il est vrai qu'elle était de la lie du peuple : mais le Roi de gloire l'ayant épousée, il l'a anoblie par cette alliance, et en suite il accorde aux pauvres tous les privilèges de son empire. Il promet le royaume aux pauvres, la consolation à ceux qui pleurent, la nourriture à ceux qui ont faim, la joie éternelle à ceux qui souffrent.

Si tous les droits, si toutes les grâces, si tous les privilèges de l'Evangile sont aux pauvres de Jésus-Christ, ô riches, que vous reste-t-il, et quelle part aurez-vous dans son royaume ? Il ne parle de vous dans son Evangile que pour foudroyer votre orgueil : *Væ vobis divilibus* ! Qui ne tremblerait à cette sentence ? Qui ne serait saisi de frayeur ? Contre cette terrible malédiction, voici votre unique espérance. Il est vrai, ces privilèges sont donnés aux pauvres ; mais vous pouvez les obtenir d'eux et les recevoir de leurs mains : c'est là que le Saint-Esprit vous renvoie pour obtenir les grâces du ciel. Voulez-vous que vos iniquités vous soient pardonnées ? Rachetez-les, dit-il, par des aumônes... Demandez-vous à Dieu sa miséricorde ? Cherchez-la dans les mains des pauvres, en l'exerçant envers eux : *Beati misericordes*. Enfin, voulez-vous entrer au royaume ? Les portes, dit Jésus-Christ, vous seront ouvertes, pourvu que les pauvres vous introduisent : *Faites-vous, dit-il, des amis qui vous introduisent dans les tabernacles éternels*. Ainsi la grâce, la miséricorde, la rémission des péchés, le royaume même est entre leurs mains ; et les riches n'y peuvent entrer si les pauvres ne les y reçoivent.

Donc, ô pauvres, que vous êtes riches ! mais, ô riches, que vous êtes pauvres !

Ce sermon fut prononcé en 1659, à Paris, mais non au Louvre.

C'est au Louvre, en 1662, que Bossuet revient sur ce sujet brûlant quand il prononce le sermon *sur le mauvais riche* ou *sur l'impénitence finale*. Il sait combien la richesse endurecit le cœur de ceux qui l'écoutent, et ne veulent pas entendre les pauvres qui meurent de faim aux environs de leurs hôtels. Le mauvais riche, dont il parle avec horreur comme d'un monstre abominable, exceptionnel, se trouve ressembler comme un frère à chacun de ces courtisans qui forment son auditoire :

Représentez-vous, chrétiens, dans une sédition, une populace furieuse, qui demande arrogamment, toute prête à arracher si on la refuse : ainsi dans l'âme de ce mauvais riche ; et ne l'allons pas chercher dans la parabole, plusieurs le trouveront dans leur conscience. Donc, dans l'âme de ce mauvais riche et de ses cruels imitateurs, où la raison a perdu l'empire, où les lois n'ont plus de vigueur, l'ambition, l'avarice, la délicatesse, toutes les autres passions, troupe mutine et emportée, font retentir de toutes parts un cri séditionnel où l'on n'entend que ces mots : « Apporte, apporte ! *Dicentes : Affer, affer* » ; apporte toujours de l'aliment à l'avarice, apporte une somptuosité plus raffinée à ce luxe curieux et délicat ; apporte des plaisirs plus exquis à cet appétit dégoûté par son abondance. Parmi les cris furieux de ces pauvres impudents et insatiables, se peut-il faire que vous entendiez la voix languissante des pauvres qui tremblent devant vous, qui, accoutumés à surmonter leur pauvreté par leur travail et par leur sueur, se laissent mourir de faim plutôt que de découvrir leur misère ? C'est pourquoi ils meurent de faim, oui, messieurs, ils meurent de faim, dans les villes, dans les campagnes, à la porte et aux environs de vos hôtels.

Bossuet, alors, prévoit l'objection, la protestation de ses auditeurs : Mais nous ne sommes pas ce mauvais riche. Nous plaignons les pauvres, nous leur faisons l'aumône. — Écoutons sa réponse : C'est miracle, si la richesse ne vous endurecit pas le cœur ; avec les meilleures intentions du monde, vous n'avez pas *l'intelligence du pauvre*, n'ayant jamais connu par expérience la misère du pauvre :

Mais, sans être possédé de toutes ces passions violentes, la félicité toute seule, et je prie que l'on entende cette vérité, oui, la félicité toute seule est capable d'endurecir le cœur de l'homme. L'aise, la joie, l'abondance remplissent l'âme de telle sorte qu'elles en éloignent tout le sentiment de la misère des autres, et mettent à sec si l'on n'y prend garde, la source de la compassion. C'est ici la malédiction des grandes fortunes ; c'est ici que l'esprit du monde paraît le plus opposé à l'esprit du christianisme ; car qu'est-ce que l'esprit du christianisme ? esprit de fraternité, esprit de tendresse et de compassion, qui nous fait sentir les maux de nos frères, entrer dans leurs intérêts, souffrir de tous leurs besoins. Au contraire, l'esprit du monde, c'est-à-dire l'esprit de grandeur, c'est un excès d'amour-propre, qui bien loin de penser aux autres, s'imagine qu'il n'y a que lui.

De là, cet avertissement : je ne vous lance pas la mesquine et banale menace, si souvent démentie qu'elle ne vous effraie plus : la fortune vous abandonnera, vous tomberez, vous aussi, dans la misère. Il y va de bien plus :

Ah ! Dieu juste et équitable. Vous y viendrez vous-même, riche impitoyable aux jours de besoin et d'angoisse. Ne croyez pas que je vous menace du changement de votre fortune : l'événement en est casuel, mais ce que je veux dire n'est pas douteux. Elle viendra au jour destiné, cette dernière maladie, où, parmi un nombre infini d'amis, de médecins et de serviteurs, vous demeurerez sans secours, plus délaissé, plus abandonné que ce pauvre qui meurt sur la paille, et qui n'a pas un drap pour sa sépulture. Car en cette fatale maladie, que serviront ces amis qu'à vous affliger par leur présence ; ces médecins, qu'à vous tourmenter ; ces serviteurs, qu'à courir et de çà de là dans votre maison avec un empressement inutile ? Il vous faut d'autres amis, d'autres serviteurs ; ces pauvres que vous avez méprisés, sont les seuls qui seraient capables de vous secourir.

S'il fallait du courage pour heurter de front les préjugés hautains d'une société aristocratique, pour rappeler aux riches la malédiction du Christ sur la richesse, pour abaisser leur orgueil en exaltant l'éminente dignité des pauvres, il en fallait encore davantage pour faire la leçon au roi lui-même sur un sujet particulièrement délicat, puisqu'il concernait sa vie privée. Bossuet n'hésite pas. Du haut de la chaire, il l'adjure de rompre sa liaison avec Louise de La Vallière :

Je veux arracher ce cœur de tous les plaisirs qui l'enchantent, de toutes les créatures qui le captivent (Admirons ces pluriels de majesté). O Dieu ! quelle violence d'arracher un cœur de ce qu'il aime ! Il en gémit amèrement, mais quoique la victime se plaigne et se débatte devant les autels, il n'en faut pas moins achever le sacrifice du Dieu vivant. Que je t'égorge devant Dieu, ô cœur profane, pour mettre en ta place un cœur chrétien ! — Eh quoi ! ne permettrez-vous pas encore un soupir, encore une complaisance ? — Nul soupir, nulle complaisance, que pour Jésus-Christ et par Jésus-Christ.

Tel est l'homme dont Joseph de Maistre osait dire qu'il fut un « adulateur des puissances et que la misère des peuples ne lui a jamais arraché un cri ». Singulier adulateur, ne trouvez-vous pas ? Je souhaiterais volontiers, pour l'honneur de l'humanité, à toutes les puissances passées, présentes et futures, de n'en rencontrer jamais d'autres. Disons-nous, pour excuser Joseph de Maistre, qu'il ne songeait, en parlant ainsi, qu'aux oraisons funèbres ? Mais là encore, dans ce genre d'apparat qu'il n'aimait guère, Bossuet a fait preuve de hardiesse, sans manquer aux plus élémentaires bienséances, qui consistent, en rappelant devant une famille en deuil la vie du défunt, fût-il même un saint, à ne pas tout dire. Au lieu de tomber, selon l'usage, dans l'emphase et l'adulation, Bossuet, bravant tous les protocoles, fait, de la noble oraison funèbre, un simple sermon, c'est-à-dire une instruction religieuse : « L'orateur et le prêtre, dit fort bien Jacquinet, se confondent dans un même effort. » Ainsi, l'exemple de Henriette de France, reine d'Angleterre, montre aux princes comment ils doivent user, pour leur salut, de la bonne et de la mauvaise fortune. L'oraison

de Henriette d'Angleterre, duchesse d'Orléans, est, nous l'avons noté, un second sermon sur la mort : « Voyons ce qu'une mort soudaine lui a ravi, voyons ce qu'une sainte mort lui a donné. » La conversion d'Anne de Gonzague doit inspirer aux pécheurs repentants une entière confiance dans la miséricorde divine : « Regardez d'où la main de Dieu l'a retirée, et où elle l'a élevée. » La vie du grand Condé montre que les dons du cœur et du génie ne sont rien sans la piété.

Ces oraisons funèbres ont toute la magnificence qui seyait à de telles solennités. Cependant les contemporains ne les ont pas toujours trouvées assez magnifiques pour servir de piédestal aux illustres mortels qu'il fallait diviniser, dans ces cérémonies qui revêtaient toute la pompe des païennes apothéoses. N'est-ce pas manquer de respect à la maison de France de comparer le prince de Condé à un simple gentilhomme, le comte de Turenne (1) ? Et que vient donc faire dans l'éloge de la princesse Anne de Gonzague, sœur d'une reine de Pologne, le récit d'un songe qui évoque une scène de basse-cour ? Bossuet a beau prendre ses précautions, s'abriter derrière la majesté de l'Évangile, décorer du titre de mère, en guise d'anoblissement, la pauvre poule dont il est question, il n'en a pas moins, ce plébéien novateur, osé, du haut de la chaire, appeler une poule par son nom. Quel scandale ! La simplicité dans la grandeur, c'est ce qui nous charme dans l'éloquence de Bossuet. En son temps on lui reprochait son manque de noblesse. Et la variété des tons, qui nous repose, apparaissait comme une faute de goût. « L'éloquence continue ennuie », disait Pascal. Il avait bien raison, mais son temps n'en jugeait pas de même, on aimait alors « l'éloquence continue », on n'appréciait pas, comme nous, dans les Sermons de Bossuet, les phrases courtes, vives, frappées en maximes, qui font mieux valoir, par contraste, les amples périodes. De même, nous goûtons beaucoup les comparaisons familières, qui égayent, en même temps qu'elles l'éclairent, l'enseignement chrétien qui s'en dégage. Bossuet, par exemple, veut-il montrer que nous sommes tellement attachés aux moindres choses que leur arrachement nous cause la plus vive douleur ?

Il faut entendre, Messieurs, dit-il, que nous n'avons pas seulement pour tout notre bien une affection générale, mais que chaque petite partie attire une affection particulière... Il en est comme des cheveux, qui font toujours sentir la même douleur, soit qu'on les arrache d'une tête chauve, soit qu'on

(1) « Le maréchal de Gramont, dit M^{me} de Sévigné, a eu tort de se scandaliser du fameux parallèle de Condé, prince du sang et de Turenne, simple seigneur, et de dire au roi : « Sire, nous venons d'assister à l'oraison funèbre de M. de Turenne. » (10, 13 mars et 25 avril 1687.)

les tire d'une belle tête qui en est couverte ; on sent toujours la même douleur, à cause que chaque cheveu ayant sa racine propre, sa violence est toujours égale. Ainsi chaque petite parcelle du bien que nous possédons, tenant dans le fond du cœur par sa racine particulière, il s'ensuit manifestement que l'opulence n'a pas moins d'attache que la disette (1).

Ailleurs il compare, non pas lui certes, il sait trop ce qu'il doit à son auguste auditoire, mais il rappelle qu'un pape, saint Grégoire le Grand, compare les pécheurs à des hérissons :

Lorsque vous êtes éloigné, dit-il, de cet animal, et qu'il ne craint pas d'être pris, vous voyez sa tête, ses pieds et son corps ; quand vous approchez pour le prendre, vous ne trouvez plus qu'une masse ronde qui pique de tous côtés ; et lui, que vous découvriez de loin tout entier, vous le perdez tout à coup aussitôt que vous le tenez entre vos mains... C'est l'image, dit saint Grégoire, de l'homme pécheur qui s'enveloppe dans ses raisons et ses excuses... Vous ne pouvez plus le toucher sans que votre main soit ensanglantée, je veux dire sans que votre honneur soit blessé par mille sanglants reproches contre votre injurieuse crédulité et contre vos soupçons téméraires (2).

J'ai choisi ces exemples de style familier entre tant d'autres qui fourmillent dans les sermons de Bossuet, non loin des passages sublimes qui chantent dans toutes les mémoires et font oublier le reste, où se révèlent son tact délicat, sa finesse, sa bonhomie.

Tenant solidement, comme il l'a dit dans un ordre d'idées tout différent, les deux bouts de la chaîne, il unissait la véhémence de l'aigle à la douceur de la colombe ; il tempérerait l'éclat fulgurant de la Bible par l'onction de l'Évangile. Le lendemain du jour où il prononça son discours sur l'*Unité de l'Église*, dans lequel il avait su, louvoyant parmi les écueils, ménager les susceptibilités gallicanes, sans léser la suprématie romaine, il écrivait à Dirois :

Je fis hier le sermon de l'assemblée (du clergé), et j'aurais prêché dans Rome ce que j'y dis, avec autant de confiance que dans Paris ; car je crois que la vérité se peut dire hautement partout, pourvu que la discrétion tempère le discours et que la charité l'anime.

Cette déclaration, faite avec une si brave franchise à l'occasion du sermon mémorable, vaut également pour tous les autres discours du grand orateur, qui fut d'abord un saint prêtre.

(A suivre.)

(1) *Sermon sur l'impénitence finale*, prêché au Louvre le 5 mars 1662.

(2) *Sermon sur le Jugement dernier*, prêché devant le roi le 29 novembre 1665.

Duguesclin précurseur

par J. TOURNEUR-AUMONT

Professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers.

III

Le Brigandage.

I. Répertoire des ruses de guerre. — II. Le pullulement des compagnies souveraines. — III. Habitude de la cruauté. — IV. Et du pillage. — V. Les capitaines. — VI. La technique militaire.

I

Le principal mérite reconnu à Duguesclin par l'opinion générale des modernes est l'emploi familier et sans faux amour-propre de toutes sortes de ruses de guerre. Illettré, empiriste, Duguesclin ne s'embarrassait pas de stratégie doctrinale. Il improvisait, suivant les occasions, des tactiques adaptées aux besoins du moment, avec un coup d'œil prompt, une opportuniste fertilité d'invention.

Cependant le XIV^e siècle possédait, empiriquement assemblé et transmis, de riches répertoires de ruses de guerre. Il suffisait à Duguesclin d'y puiser.

Dans ce catalogue de stratagèmes usuels qu'on peut extraire des écrits du XIV^e siècle, un premier genre consistait à utiliser astucieusement les jours de la semaine et les heures du jour.

Par bois et par forès nuit et jour les guida...

A emprendre proesce, qui tous jours li dura.

De jours fu ès forès et par nuit chevaucha ;

Et de nuit et de jour planté d'Englois greva.

(*Cuvellier*, 645, 651-653.)

La nuit, on tient conseil ; on décampe, comme Edouard III renonçant au sacre de Reims, le 11 janvier 1360 ; on prépare des ruses pour le lever du jour, comme les Anglo-Gascons cachés près

de Poitiers dans le Bois de Nouaillé, le long de « Maupertuis », le mauvais chemin de la lisière.

La nuit ont leurs abris bien faits et retornez.
(*Cuv.*, 3772.)

Duguesclin marche la nuit contre le château de Montiel afin de le surprendre « de grand matin ».

Car l'aube est le moment le plus propice aux tours d'adresse, feintes, dérobades, subtiles machinations. Les Anglo-Gascons du Bois de Nouaillé défilent à l'aube par Maupertuis, abusant ainsi et égarant le connétable et les maréchaux de France, disloquant leur colonne mobile. A nulle autre heure la vigilance ne s'imposait plus que

Droit à l'aube crevant, ains que fust esclaircie.
(*Cuv.*, 3782.)

Fodringhay médite de saisir à l'aube le Grand Ferré et les paysans de Longueil Sainte-Marie. Le captal de Buch prend au petit jour le château de Clermont-en-Beauvaisis. Le Prince Noir malade, incurablement fixé dans sa litière, calcule la nuit son dernier fait d'armes, contre Limoges, où il apporte aux premières lueurs du jour l'incendie et le massacre. Duguesclin prend Mantes par surprise, à l'aube du 7 avril 1364 (*Cuvelier*, 3795). Il avait pris semblablement le château de Pestivien en Bretagne,

Quand ce vint au matin, que solail fust levez,
Les trompettes sonnèrent...
Droit à l'heure de prime commença li assaux.
(3102, 3125.)

Les jours de la semaine les plus propices aux mauvais coups étaient le dimanche, jour de trêve de Dieu, ou bien la veille, ou mieux le lundi matin à l'aurore.

Le dimanche convenait aux meilleures entreprises de brigandage. L'épisode qui détermina le sort de la grande armée royale de Jean II à Poitiers fut la trêve du dimanche 18 septembre 1356, imposée — malgré les justes prévisions et protestations du roi — par le cardinal légat Talleyrand de Périgord et par le voisinage de la ville sainte de la paix de Dieu. Robert Knolles prend Auxerre le dimanche 10 mars 1358 avant le point du jour.

Le samedi favorisait les aventures périlleuses, dont la trêve du dimanche pouvait arrêter, en cas d'insuccès, les conséquences à redouter. Les Anglo-Gascons tapis derrière la Forêt de Moulière

risquent au Bosquet de La Chabotrie, le samedi 17 septembre 1356, le premier amorçage contre la grande armée du roi de France et se rallient le soir au Bois et au manoir épiscopal de Savigny-l'Évescault. La bataille de Navarette sera de même engagée le samedi matin 3 avril 1367 *sabado por la mañana* (Ayala, I, 454).

Le lundi à l'aurore, moment des fins de trêves, convenait aux grandes opérations préparées dans les nuits saintes qui précédaient. Ainsi fut-il à Maupertuis le 19 septembre 1356. Ainsi dans le passage en Espagne :

Li rois et li ducs et Chandos
 Se départirent, à bris moz,
 Car accordé ainsi estoit
 Que l'avant-garde passeroit
 Tout premier, ce lundy prochain.
 (Héraut Chandos, 2227-2231.)

Un autre genre dans ce qu'on peut appeler le memento des ruses courantes où puisait Duguesclin, consistait dans l'utilisation des lieux pour les stratagèmes.

Les dérobadés étaient dissimulées par des « fumières » ou nuages artificiels, vieille tactique, déjà usuelle au temps de César délaissant Cordoue (J. Carcopino, *César*, p. 911), employée par Philippe de Navarre en Picardie, par les Anglo-Gascons au Bois de Nouaillé, par Knolles en Auvergne, par Edouard III en 1360 et maint autre.

Les « aguets » ou attentes à l'affût, tactique de brigands et « épieurs de chemins » (*Grandes Chroniques*, VI, 214), étaient une pratique familière à Duguesclin et à son temps. Dans le Boeage Breton, pays de guet-apens, Duguesclin avait fait ainsi mainte capture. Il avait pris, par exemple, en avril 1354, son émule Calverley, comme il prendra Pierre le Cruel à Montiel le 24 mars 1369. Comme nous le montrons ailleurs (1), la bataille de Poitiers de 1356 avait été une suite d'aguets d'Anglo-Gascons épiant l'armée royale derrière la Forêt de Moulière, comme Edouard III en août 1346 derrière la Forêt de Crécy, puis au Bosquet de La Chabotrie sur la route de Poitiers à Bourges, *in un bosco presso al cammino* (M. Villani, VII, 8), au Bois de Nouaillé, près de la route de Poitiers à Limoges, enfin dans les taillis du Miosson. Les compagnies de brigands surprenaient ainsi les châteaux et les bourgs, les « échellant » à l'improviste, escalades brusquées, après

(1) V. notre livre : *La Bataille de Poitiers et la construction de la France*.

des jours et des nuits de surveillance habilement dissimulée. Duguesclin prit ainsi Chancelade près de Périgueux, en août 1370.

Le troisième et dernier genre que l'on peut discerner, en constituant ce répertoire fictif des ruses de guerre familières à Duguesclin et à son temps, consistait en supercheries variées, où s'utilisaient pour des fins trompeuses le costume, les aliments, le vin, et surtout l'argent.

Duguesclin et ses compagnons se déguisèrent en bûcherons pour surprendre le château de Fougeray. Après sa victoire de Chizé, le 21 mars 1373, il prit Niort en habillant ses soldats à la manière de ceux de son ennemi Jean d'Evreux, qui portaient une tunique de toile avec des croix rouges.

Au siège de Rennes, citadelle franco-bretonne, par le duc Henri de Lancastre et les Anglo-Bretons, d'octobre 1356 à juillet 1357, les assiégeants, connaissant la famine croissante des assiégés, réunirent et firent paître 3.000 porcs sous les murs. Les Rennais ouvrirent une porte, suspendirent en deçà une truie, dont les cris firent accourir tous les porcs, qui se précipitèrent par la porte et vinrent procurer aux assiégés des ressources opportunes.

Ainsi furent li porc par une truie pris.

(*Cuvelier*, 1239.)

Sur le rôle militaire du vin au xiv^e siècle il faudrait ouvrir un chapitre, comme il a été fait par A. Coville sur son rôle diplomatique au xv^e.

Annoncer qu'il y a de bon vin à boire est un encouragement aux compagnons costumés en bûcherons qui prennent le château de Fougeray.

Je vous donrai ennuit au chastel à mengier
Et vous donrai du vin du meilleur du ceillier.

(*Cuv.*, 524-525.)

Il a céens bon vin, il ne fault que sachier.

(955.)

Le château de Pestivien contient les mêmes attrait : :

Si buveriez des vins, des nouviaux et des viez.

(3074.)

Avant la victoire de Pontvallain, Duguesclin accueille et enivre un messenger qui révèle les positions des Anglo-Bretons, où Duguesclin accourt par marches forcées avec une élite de volontaires. Au siège de Sainte-Sévère, Duguesclin entend exprimer le désir de

Boire dou meilleur vin dont on péust finer ;
 Car le bon vin fait homme à hardement parer.
 (20.117-20.118.)

Il se hâte d'en promettre.

« De bons vins vous ferai servir et conraer ».
 Son eschançon ala lors Guesclin appeler,
 Et li a dist tantost, enjoint et commandez,
 Qu'il face du bon vin à plenté amener
 Et face les tonneaux dessus le bout lever.
 (20.123-20.127.)

Ainsi Edouard III dans sa grande chevauchée du sacre de Reims (1359-1360) détournait son itinéraire en l'annonce de découvertes d'importantes réserves de vin en Champagne, puis en Bourgogne.

L'argent occupait dans l'histoire militaire une place encore supérieure. Duguesclin promet cinq cents livres à qui entrera le premier à Duras. Ne pouvant prendre Aulnay, près de Thorigny, il l'achète au Bourc de Luz, le capitaine. Il paie aussi la reddition de Gavray en Cotentin. Il achète La Linde, près de Bergerac, au capitaine Gastonnet de Badefol.

Pour préparer ses entreprises, il entretient des messagers secrets, des « coureurs », des espions, comme font aussi bien le pieux Charles de Blois, le bon roi Jean II, le sage roi Charles V. Ces renforts

Que li rois des François, qui Jehan est nommez,
 Li envoie de France, dont il est couronnez,
 Ennuit chevaucherons bellement et souef,
 Et li coureur devant, pour savoir leur secrez.
 (1332-1335.)

Personne ne se vante d'employer la ruse. Volontiers on fait le paladin. On célèbre et préconise les méthodes chevaleresques. On offre ou demande « jour de bataille ». On accorde considération aux « batailles aramiques », c'est-à-dire sur rendez-vous en terrain convenu, en plaine, dans un *campus*, comme jadis celui de Vouillé, choisi par Clovis et Alaric II, à la manière de l'époque franque décrite par Grégoire de Tours. Ce n'est pas seulement Philippe VI de Valois poursuivant Edouard III, Jean II poursuivant le duc Henri de Lancastre, c'est le chef de bandes Robert Knolles qui propose de substituer un championnat à la guerre. Knolles demande jour de bataille à Duguesclin. De même Thomas de Granson envoie son héraut défier Duguesclin suivant les formes :

« Thomas cilz de Granson de bataille vous prie. »
 (18.141.)

Duguesclin reçoit donc les défis réguliers de capitaines anglais qui

Vous requièrent. I. jour qui soit mis sans détrie,
Que bataille lor soit donnée et ottoïe
Et la place jurée, nommée et fiancie.

(18.146-18.148.)

C'est l'hommage du vice à la vertu.

L'habitude de la ruse reste souveraine. Elle engendre l'habitude de l'indélicatesse inconsciente. Duguesclin s'évade du château de Guillaume Felton par un abus de confiance envers le garçonnet de ce capitaine, qu'il invite doucement à venir jouer avec lui hors les murs.

Et ce lui dit Bertrand coïement à bas son :
« Alons, dit-il, esbatre aux champs sur le sablon »
(2913-2914.)

Duguesclin se propose alors de fuir à Guingamp.

Quand li enfant l'ouit, si prit à larmoyer.
« Ay, sire, dit-il, vous me ferez tancier. »
(2934-2935.)

Mais Duguesclin essaie de détourner et enlever le garçonnet.

Se vos pères vous foit anoy ne destourbier,
Si revenez vers moi et pensiez d'aprochier ;
Je vous donray assez à boire et à mengier,
Je ne vous faudrai ja, tant con j'aray denier,
Et armes et chevaux pour vous bien festier.
(2937-2941.)

Il n'y a pas de nouveautés dans la tradition de ruses où puise Duguesclin. La nouveauté au XIV^e siècle est dans la généralisation intensive des pratiques du brigandage, des méthodes des guérillas et de la chouannerie, due à la multiplication anarchique des gens de guerre, qui est la vraie cause et la meilleure définition de la « Guerre de Cent Ans ».

L'une des marques du XIV^e siècle que font le mieux apercevoir documents d'archives, chroniques et sources littéraires est l'esprit de guerre privée, l'universelle ruée vers le droit d'armes, la frénésie guerrière générale, l'éclosion spontanée d'innombrables

bandes, à jet continu et non pas seulement, comme on le répète, à la suite de traités, qui ne furent jamais, comme par exemple celui de Brétigny, que des trêves sans sincérité.

Duguesclin est chef de guerre d'abord parce qu'il est seigneur. Chaque seigneur a sa *maisnie*, maison militaire, formée de tous ceux, parents, amis, vassaux, qui doivent l'ost, la chevauchée et l'estage (garde du château) et de tous ceux que son état lui permet de nourrir et solder en sa *compagnie*. Le régime de l'indépendance seigneuriale reprend vigueur depuis la mort de Philippe le Bel jusqu'à la constitution de l'Etat par Charles VII, à la faveur de la série des guerres de succession de France, de Bretagne, de Castille, d'Angleterre, de la papauté, de l'Empire. Le château fort redevient le chef-lieu ; la châtellenie, la circonscription fondamentale ; la guerre privée, la trame de l'histoire. Le droit souverain de guerre privée et de paix privée est celui auquel tient le plus obstinément le seigneur, jusqu'au xvii^e siècle. Le régime de la souveraineté seigneuriale a au xiv^e siècle ses héros, comme Godefroi d'Harcourt, seigneur normand, comme Philippe de Navarre, usant de son droit de déclarer la guerre au roi. Le droit de guerre est le privilège qui, plus encore que celui de haute justice, définit le régime seigneurial :

Terre ne doit tenir chevalier tant ni quand,
Qui ne la veut défendre à l'épée tranchant.

(5577-5578.)

Charles V doit le reconnaître en 1367. Une armée royale du xiv^e siècle, par exemple, celle de Poitiers, est surtout un « amas » de bannières seigneuriales. Les chroniqueurs, aussi bien le Héraut Chandos que Froissart, décrivent une bataille du xiv^e siècle par des listes de seigneurs réunis, pris ou tués. La France redevenait en fait un fourmillement de seigneuries en guerre. L'unité française comme la paix n'existent au xiv^e siècle que sous forme d'idéaux tenus pour chimériques.

Le droit d'armes et la *maisnie* du seigneur sont des exemples, des modèles que copient toutes les classes sociales. Au xiv^e siècle, saisir et exercer le droit de guerre sont le but de tous.

En dehors des ordres religieux de chevalerie, comme celui de Rhodes qu'illustre alors un combattant de Poitiers, Jean Ferdinand de Heredia, capitaine général du Comtat Venaissin, des clercs ont et mènent des compagnies. Arnaud de Cervole, archiprêtre de Vélignes, est un des plus fameux. Mais Froissart loue comme hommes de guerre l'archevêque de Reims, Jean de Craon (V, 181-182), l'évêque de Châlons Regnaut Chauveau, l'évêque

de Troyes « bon guerrier et entreprenant durement » (V, 164).

Les villes ont leurs milices, peuvent entretenir et fournir des « sergents ». Les bourgeois de Paris s'exercent aux tournois. Les murs et les tours sont le symbole parlant de la personnalité municipale. La principale liberté communale est l'exercice du droit de guerre.

Les jacqueries sont des prises d'armes par des roturiers. Les vilains ne se tiennent pas pour pleinement affranchis sans le droit d'armes. L'ascension sociale n'est pas réelle sans lui. Dans les doléances qui s'expriment après la bataille de Poitiers apparaît l'invitation au roi de

Mener Jacques Bonhomme en sa grant compagnie.
Guerres ne s'enfuira pour ne perdre la vie
(*Complainte*, 94-95.)

Le Grand Ferré n'est pas seul. Les ordonnances qui répètent l'interdiction des guerres privées aux roturiers témoignent de l'empressement avec lequel ils saisissent alors la hache d'armes et la taloche (bouclier grossier). Leur vaillance est reconnue par Froissart lui-même : « Il n'i avoit si petit qui ne vausist un bon homme d'armes » (V, 40).

Duguesclin entraîne et arme des vilains, contre lesquels s'indigne le châtelain de Pestivien :

Il a donné tel cœur à ces vilains malfez
Qu'il entreront céans, et s'en aye malgrez.

Le châtelain redoute de succomber sous leurs assauts sans pitié :

Certes si je suis pris de ces vilains lardez
Pour or ni pour argent ne serai respitez
Que je ne soie tost aux fourches encroez.

Le coupable est Duguesclin qui les emploie et guide.

Bien dois haïr Bertran du Guesclin nommez
Quand il a ces vilains par deçà amené.
(*Cuvelier*, 3169-3175.)

Seigneurs combattants souverains d'une part, clercs, bourgeois et roturiers qui les envient et imitent d'autre part, étaient loin de former toute la société guerrière au temps de Duguesclin. Ils en constituaient pour ainsi dire les cadres, dans la mesure où un état général d'anarchie et de brigandage pouvait permettre l'em-

ploi de ce terme. Une masse immense était formée par des gens de toutes provenances, soldés, et au service de n'importe quel fauteur de guerre pouvant solder.

Comme les seigneurs de France passaient pour riches, la France attirait de tout l'Occident les aventuriers. Et comme la prétention d'Edouard III à la couronne de France entretenait un désordre chronique utilisable, des prétextes d'incursions, on appelait « anglais » les *routiers* qui affluaient par la Bretagne, la Gascogne, la Flandre, la Navarre, la Lorraine.

Mais ces étrangers bénéficiaient d'abord du désordre entretenu par le régime seigneurial. Les maisnies leur étaient ouvertes. Ils pouvaient s'établir dans les châteaux. Toutes les formes du pillage de la France leur étaient possibles grâce aux complicités françaises.

L'Etat français était inachevé, sans cadres administratifs ni corps constitués, sans impôt permanent ni armée permanente. Les armées punitives que pouvaient réunir les rois Valois étaient temporaires, improvisées, sans cohésion ni patriotisme : le désastre de Jean II à Poitiers consista en une dislocation de l'« amas » des seigneurs légalement libres de se disperser à leur gré. Les gens d'armes se regroupaient ensuite aussi librement. Le désarroi moral d'un temps où la puissance politique de l'Eglise tombait sans que celle de l'Etat se fût encore élevée, les détresses économiques, sociales, financières, accrues par une suite de grandes épidémies depuis 1348, multipliaient les miséreux, les désespérés, prêts à se constituer en troupes de brigands. Au voisinage du pays de Duguesclin, le Cotentin, envahi et troublé de toutes manières, était un des centres qui diffusaient les déracinés et propageaient l'esprit d'aventure.

Ce fut cette tourbe mouvante qui développa en France et en Italie au xiv^e siècle, dans un mouvement spontané d'organisation l'unité combattante appelée au plus grand avenir, la *compagnie, condolla*, escortant un *capitaine, condolliere*. On doit parler peu de « grandes compagnies ». Elles étaient rares. La principale entre toutes fut celle d'Arnaud de Cervole, la *magna societas armigerorum*, devenue la « Compagnie Blanche », emmenée par Duguesclin dans la croisade d'Espagne (1365-1370). Il y eut surtout de petites compagnies franches, à effectif variable, en incessant travail de dissociation et de regroupement, suivant la fortune changeante de l'homme *en lête*, capitaine, qu'elle *accompagnait*.

Le bel effort du roi Jean II, dans son Règlement des Compagnies du 30 avril 1351, unanimement loué des modernes, ne pouvait

réussir à transformer en service public permanent, en police d'Etat, les bandes d'aventuriers dont la constitution en compagnies n'avait pour but que satisfaire plus sûrement les déchaînements de férocité et de cupidité instinctives.

III

Duguesclin n'a pas seulement

... le cuer joians et esbaudis
De que ce les Anglois venoient au pourpris (pays),
(*Cuvelier* 627.)

afin d'avoir des occasions de guerroyer.

Il parle de manger de la chair d'ennemi.

Le captal de Buch le tente particulièrement.

Car je croy, se Dieu plait, se je puis exploitier,
Que du castal de Buef mengeray. I. quartier
Ne je ne pense anuit autre char à mengier.
(4567-4569.)

De toute époque on peut tracer une peinture sombre en prélevant dans la chronique et accumulant les faits divers criminels. Mais au XIV^e siècle, « la réalité, écrit un historien modéré, passait toute imagination » (R. Delachenal, *Charles V*, I, 395).

L'habitude du sang était générale. Les abattoirs d'animaux de boucherie faisaient alors couler des ruisseaux de sang au milieu des villes. La « Ballade des pendus » de Villon s'inspire de tableaux rencontrés partout où un seigneur haut justicier tient à affirmer son droit. Une classe de brocanteurs suivait les compagnies, dépouillait les cadavres, revendait les armes ensanglantées. Le 19 juillet 1377, Charles V pardonne tout naturellement au chevalier Guillaume d'Agneaux « d'avoir commis quatre viols », comme Jean II, le 12 avril 1362, confirmait le pardon accordé par Duguesclin à un chef de bandes qu'il voulait gagner pour « murtres, larecins, violement de femmes prises, enprisonnemenz de genz, roberiz, pilleries, boutemens de feux, et autres quelconques ». Car la littérature des lettres de rémission est encore plus significative que les chroniques. Les idées de trêve, de paix, rencontrent le scepticisme. Les profiteurs de la guerre, notamment les marchands d'armes, *armifactores*, étalent leur joie et leur opulence, *magna lucra* (Jean de Venette, II, 310-311).

Les guerres privées, ininterrompues et universelles, familiarisaient avec le spectacle du meurtre. Le châtelain de Pestivien

A l'un coppé le pié ou la teste ot trenchie.

(*Cuvelier*, 3250.)

Il punit ainsi un bourgeois :

Tellement li bouta par le ventre en pressant
Que tout oultre le corps li va li fers passant.

(3216-3217.)

Dans le fratricide commis par don Enriquer de Trastamare sur don Pèdre, Duguesclin facilite l'assassinat du vaincu par le vainqueur. Don Pèdre, il est vrai, l'avait menacé de l'enduire de miel et faire manger par les abeilles.

L'esprit de guerre sociale ajoute parfois de l'atrocité aux meurtres collectifs, comme dans les jacqueries. Les paysans d'alors fuient devant les armées, quelles qu'elles soient, et abandonnent leurs champs aux nobles en guerre ; mais ils se retournent parfois pour des vengeances privées, comme fit à Maupertuis le paysan qui revint tuer l'évêque Regnaud Chauveau, conseiller du roi.

Exceptionnelle toutefois est la frénésie meurtrière qui se déchaîne au siècle des compagnies, que continuera le siècle des Ecorcheurs. Duguesclin y participe. De sa main, comme les autres, il crève des yeux, fend des têtes, exécute des prisonniers. Comme au roi Philippe VI « le sang lui mue ».

Et quand Bertran l'oy, si rougit com charbon.

(2214.)

Parce que les captifs de Bressuire sont cause de discorde parmi ses gens de guerre, il les fait tuer. Parce que le château de Saint-Sévère se défend avec opiniâtreté, il pend des cadavres aux arbres alentour. Parce qu'à Benon périt un écuyer qu'il aime, tous les habitants sont massacrés, de la main de Clisson, frère d'armes de Duguesclin, au fur et à mesure qu'ils sortent par une porte de la ville. D'autres cas s'offrent quand on évoque Mantes, Meulan, Tarascon, Burgos, Tolède, Châteauneuf de Randon. Tel était le xiv^e siècle. Le Prince de Galles ordonnant le massacre de Limoges ressemble au capitaine Philippe de Villebon brûlant dans l'église de Châtres les paysans qu'il est chargé de défendre. On lançait dans les villes assiégées des cadavres en putréfaction, pour « empunaiser », dit Froissart, l'atmosphère de gaz asphyxiants.

Pétrarque, dans son canzone *Italia mia*, montre sans outrance les compagnies teignant son pays de sang

Di barbarico sangue si dipinga.

A Duguesclin comme à Edouard III s'applique le tableau de Froissart montrant des gens d'armes « déroutés », qui fourragent comme des fauves en chasse, sortis pour « varier le pays et costier bois et bruyères, pous savoir s'ils verroient nullui » (V, 204).

IV

Cependant de même qu'à l'ordinaire les seigneurs aiment mieux rançonner que tuer, les brigands jugent plus profitable d'exploiter que de détruire.

Les compagnies et leurs chefs enviaient le train de vie des seigneurs et le but permanent de leurs entreprises de pillage était la richesse d'abord. « Anglais » de toutes origines et compagnons ou soudoyers français de tous rangs se ressemblaient par là, *similes praedones*, écrivait Jean de Venette (II, 258). La « Guerre de Cent Ans » fut avant tout un désordre et un brigandage.

Olivier Duguesclin justifiait un jour son frère Bertrand, le futur connétable, en lui attribuant le programme ordinaire des capitaines d'aventure, désireux de « s'avancer », de « richesse avoir ».

Poures chevaliers est et pourement rentez.
Se pour richesse avoir et pour estre honnourez
S'est. I. poi avancez, blasmer ne le devez.

(2184-2186.)

D' « éducation triviale et inculte », comme dit l'éditeur de la *Chronique rimée* de Cuvelier, E. Charrière (I, LIII) avec sa hache au cou, sa jaque noire, une pauvre maisnie de six écuyers, Duguesclin offre à ceux qui le voient pour la première fois l'apparence ordinaire des écumeurs de grand chemin.

Bien ressemble brigans qui les marchans espie.

(1584.)

Mais il est né chef dans le brigandage.

Li uns à l'autre dit : « Il est bien apretez
Pour murdrir marchans, maint en a derobez.
Regardez qu'il est fors, con les poins a quarrez ;
Il est fort et poissant, et moult noir et hallez. »

(1619-1622.)

Il emploie pour entraîner les compagnons les arguments ordinaires des chefs de bandes. Le voici assiégeant Sainte-Sévère :

A nos François ala maintenant escrier :
 « Avant, mes bons amis, pensez de labourer ;
 Tous riches vous ferai... »
 (20.120-20. 122.)

Il tient parole, généreusement, toute sa vie. Adolescent, il dérobe à cette intention le trésor de sa mère.

Et à ses compagnons que avec lui mena
 A le sien départi et planté leur donna
 (654-655.)

Chemin faisant vers Bordeaux en 1368 il distribue le prix de sa rançon. Nommé connétable en 1370, il fait répartir entre ses compagnons par sa femme Tiphaine Ragueneil les trésors rapportés d'Espagne et il exige du roi le paiement des soldes promises, malgré les protestations des officiers royaux :

Voire, ce dit Bertrand, que l'on leur baille argent.
 Mal doit estre servi qui n'a du paiement.
 (17.247-17. 248.)

La vente des châteaux et des châtelainies, celle des sauf-conduits sont des pratiques courantes, de même que les « patis », pactes par lesquels un personnage se rachète du pillage. Comme Arnaud de Cervole, Duguesclin *appatisse* n'importe quel haut personnage, même le pape. Le vénérable Urbain V, voyant brûler Villeneuve-lès-Avignon, cède à Duguesclin une rançon de 37.000 florins d'or et l'excommunie, il est vrai, pour peu de temps.

Car Duguesclin est un chef de brigands supérieur. Et bien qu'il tienne à sa part de butin, la revendique même en piller modèle comme à Mantes et Meulan, il est devenu favori des princes et rois Valois.

v

Le régime de la maisnie seigneuriale, de la compagnie souveraine et de la guerre privée favorisait l'ascension des chefs doués et l'esprit d'initiative.

Il suffisait alors à quiconque, à n'importe quelle occasion, de « se lever » pour devenir chef de guerre. Ainsi fera Jeanne d'Arc, qui est si bien de son temps. Un noble comme Jean de Chalon,

fils du comte d'Auxerre, réunit un jour et emmène à l'aventure 7 chevaliers, 57 écuyers : il s'est créé une « compagnie ». Un bâtard — bourc, bascle ou bascon — mécontent, se lève, cherche aventure, crée son unité combattante.

Il y a solidarité native entre le condottiere et la condotta, entre le capitaine et « ceux qui mangent son pain », les compagnons.

Le capitaine vit avec sa compagnie.

(Cuvelier, 1568.)

Il importe aux compagnons d'être bien « capitainés », comme dit Villani, *bene capitaniati* (VIII, 6), c'est-à-dire non bien encadrés, mais bien conduits vers les riches proies. Robert Knolles est un grand capitaine puisqu'il possède 200.000 florins, 40 châteaux ; il peut remonter la Loire « à grant compagnie ».

L'ascendant personnel de Duguesclin s'était d'abord exercé sur les garçonnets bretons de la seigneurie de son père ; il s'exagéra au point que ce père dut interdire à ses vassaux et vilains de laisser leurs fils en compagnie du sien.

Plus tard il enrôla des paysans et se fit un renom de « protecteur du peuple » (E. Cosneau), de « providence du peuple » (Lacour-Gayet).

Mais il gagne semblablement la noblesse bretonne. Il eut dans sa fraternité d'armes Clisson ; dans sa compagnie, Rohan, Beaumanoir, Retz, Avaugour. Il eut pour seconde femme Jeanne de Laval.

Bertran ot bonne gent corageuse et hardie ;
Ce que Bertran voloit ne la refusent mie.

(1398-1399.)

Hormis Arnaud de Cervole, dont l'envie sournoise éclata lors de la Bataille de Cocherel, Duguesclin acquit une réputation qui lui permit de s'imposer à la plupart des capitaines et chefs de bandes réputés.

La *Chronique rimée* de Cuvelier montre, en récits vivants et pittoresques, les rapports courtois de Duguesclin et de ces chefs assemblés pour la grande entreprise de la croisade d'Espagne.

Duguesclin sait s'adapter à cette assemblée de chefs de bandes, la présenter à Charles V, la conduire à une grande réception spécialement préparée pour eux à Paris, puis réussit presque effectivement à la commander. On peut rapprocher du récit de Cuvelier les lettres de rémission de Duguesclin pour un chef de bandes criminel de Bretagne, Briand de Lannion, qu'il sait capter à son service (S. Luce, pièce XXXII).

Ainsi Duguesclin pourra conduire des capitaines avec leurs compagnies à son gré en Bourgogne, en Provence, en Aragon, en Castille.

Le roi Jean II a échelonné les grands commandements le long de l'arrière-front océanique de la France, de l'Artois à l'Armagnac, devançant l'organisation des gouvernements et régions militaires. Capitaine du roi dans les marches de Bretagne, entre Seine et Loire, Duguesclin sait, entre tous, le mieux rapprocher de la réalité ce grandiose projet de géographie militaire, dû à la « grant conception » du roi Jean.

VI

Duguesclin condottiere a rendu sensible une évolution non remarquée par Froissart, à qui Duguesclin fut peu sympathique : le progrès de la compagnie aux dépens de la maisnie, du capitaine à côté du seigneur, de la technique professionnelle sur la naissance noble.

Le xiv^e siècle habitua aux victoires des chefs de bandes sur les grands seigneurs. A Maupertuis, les Anglo-Gascons, de Chandos et du capital de Buch, deux experts en manœuvres inavouables, dispersèrent une armée de chevaliers du roi, dont les « amas » étaient censés commandés par les enfants de France. L'opinion n'associa plus désormais aussi docilement noblesse et capacité militaire. Le changement d'ailleurs fut lent, malgré le développement de l'artillerie au temps de Charles VII. Il n'était pas achevé au temps de François I^{er}. Le désastre de Pavie sera causé par l'empalement de François I^{er} — le véritable « roi-chevalier », plus que Jean II — contre sa propre artillerie victorieuse. Dans un précieux écrit du xiv^e siècle, le « Tableau Tragique de la misère française », *Tragicum Argumentum de miserabili statu Francie*, composé après la Bataille de Poitiers, l'auteur déplore le manque d'éducation militaire de la noblesse, *disciplina militaris*, et d'apprentissage technique, *lyrocinium exercilium*. Le désastre de Brignais en 1362 confirma ces vues et la suprématie des compagnies de métier sur les juxtapositions improvisées de seigneurs bannerets.

Comme la maisnie gardait plus de prestige que la compagnie, on voyait se répandre un curieux langage ; et des compagnies, par exemple de Duguesclin, ornées du nom plus relevé de maisnies (Cuvelier 1416, 3780, 18.366 etc.), non sans confusions (1413 et 1416, etc.).

L'important est que Duguesclin exerce le commandement. Le noble Jean de Chalon s'efface devant lui à Cocherel, ce qui est un signe des temps. Et le chevalier Duguesclin, malgré son « petit état », garde cette autorité.

Au conseil de Bertran s'accordent li baron.

(20.649.)

Le triomphe de la technique née dans le brigandage est marqué par l'ascension de Duguesclin au rang de connétable de France à la demande du Grand Conseil royal de 1370. Les princes du sang donnent l'exemple. Ils redeviennent volontairement ce qu'ils avaient été enfants à Poitiers, des chefs nominaux. Ils y sont amenés par les maux du royaume livré à l'anarchie seigneuriale et guerrière. En 1365 l'aventurier Seguin de Badefol, maître de la Saône, médite l'enlèvement du frère du roi, Philippe le Hardi, duc de Bourgogne. Il contraint l'empereur Charles IV à des itinéraires détournés.

L'autorité de Duguesclin est cordiale et souple. Ce généralissime aime à jouer aux échecs avec les princes. Mais il sait les commander. Il fait lever de table, à Sainte-Sévère, les ducs de Bourgogne et de Bourbon.

Messeigneurs, vous avez trop mengié et béu ;
Tout à temps mengerez quand jour sera falu.

(19.966-19.967.)

Avec eux se lève toute la noblesse, également docile au connétable.

A cette heure mengoit la noble baronnie ;
Table n'i demoura qui ne soit trébuchie.

(19.974-19.975.)

Et tout cède aux ordres de Duguesclin.

Et Bertran de Guesclin, à la chièr hardie,
Ordène les signeurs, avec lor maisnie.
A l'un baille une tour à senestre partie ;
A l'autre. I. pan de mur de pierre bien taillie ;
A lui ont obéi et à sa commandie.

(19.989-19.993.)

On peut se demander s'il n'y avait pas une pointe d'ironie dans le geste et le vœu de Duguesclin, parrain du second fils du roi, Louis d'Orléans, mettant son épée nue de connétable dans la main du petit enfant, royal filleul, lorsqu'on évoque la ré-

plique de Duguesclin alors connétable de Castille, à la première ambassade de Charles V chargée de le rappeler en France :

« Et que ne va li rois gens d'armes assemblant ? »
(16.916.)

Mais Charles V tenait la technique de Duguesclin pour une science de spécialiste et d'elle aussi sans doute il pensait que « tant que sapience sera honorée en ce royaume il continuera à prospérité ».

* * *

Chevalier et chef de « compagnies » Duguesclin, comme l'a remarqué E. Charrière (p. LXIV-LXV), demeura longtemps confondu avec les autres capitaines en renom alors.

L'originalité qui le distingue d'eux si fortement au regard des modernes n'était pas alors facile à percevoir. Au XIV^e siècle, le mélange d'esprit chevaleresque et d'astuce de brigand était répandu.

C'est le recul des siècles qui permet de discerner comment Duguesclin fut un précurseur, par les causes d'avenir qu'il se trouva représenter : en premier lieu, celle du ralliement franco-breton.

(A suivre.)

L'Exotisme dans la littérature française depuis le romantisme

par Pierre JOURDA,

Professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier.

X

La Russie.

Il est, cependant, un pays d'Europe dont il faut encore, pour en finir avec le romantisme, dire quelques mots : la Russie, plus inconnue à cette date que la Chine ou le Japon.

Rares sont, avant le XIX^e siècle, les allusions à ces vastes régions que l'on appelait la Moscovie. Il n'y a guère à citer comme œuvre importante que *l'Hisloire de Charles XII*. L'empire des tsars eût dû justement attirer les romantiques : il était tout entier à découvrir ; pays, villes, mœurs, art, littérature, musique, rien de ce qui était russe n'avait encore été révélé — sauf la sauvagerie des Cosaques qui, en 1814-1815, avaient semé la terreur en Champagne et campé sur les Champs Elysées. L'apport du romantisme est cependant très mince : on pouvait sans y aller voir parler de l'Allemagne, de l'Italie, même de la Grèce ou de l'Égypte. La chose était moins facile s'agissant de la Russie...

Quelques voyageurs seuls, séduits par l'attrait de la découverte, se risquent à l'est de l'Europe, traversant la Hongrie ou la Pologne, et gagnent Moscou et Pétersbourg : E. de Montulé en 1825, Ancelot qui assiste en 1826 au couronnement du tsar, P. de Julvécourt et J. de Saint-Félix en 1834, le marquis de Custine en 1839. Leurs relations de voyage (1) sont des documentaires. Docu-

(1) E. de Montulé, *Voyage en Angleterre et en Russie*, A. Bertrand, 1825, t. II, — Ancelot, *Six mois en Russie*, Bruxelles, 1827, — P. de Julvécourt et J. de Saint-Félix, *Autour du monde*, Hivert, 1834, — marquis de Custine, *La Russie en 1839*, 3^e édit., Paris, 1846, 4 vol. Cf. encore les *Études de littérature russe* de P. Mérimée, édit. H. Mongault, Champion, 1931 (cf. P. Trahard, *P. Mérimée de 1384 à 1853*, p. 2953-12).

mentaires encore, quoique de main d'ouvrier et, par là, intéressant davantage la littérature, les volumes consacrés à l'Europe Orientale par Marmier (1), — on le rencontre partout! — par A. Dumas (*de Paris à Astrakan* ou *En Russie* sont des livres animés de la verve amusante du fécond romancier, mais touffus, confus, longs, encombrés de redites et d'inutiles dissertations), par Gautier enfin, ce *Voyage en Russie* moins vibrant, moins vivant que son *Italia* ou *Tras los Montes*. En même temps, Marmier ou Mérimée, comme ils l'ont fait pour la Scandinavie ou les Balkans, traduisent quelques échantillons des traditions populaires ou de la jeune littérature, légendes finlandaises, œuvres de Lermontof, de Pouchkine, de Gogol, d'Ivan Tourguenief, ouvrant ainsi la voie à E. M. de Vogüe. Dans l'ensemble, la connaissance de la Russie reste superficielle, et l'enrichissement de l'exotisme s'en ressent. A l'inverse de ce qui se passe pour d'autres pays, la littérature d'observation précède ici la littérature d'imagination, et, peu fournie ou peu suggestive, ne lui permet pas de prendre l'essor.

Marmier a traversé Hongrie, Moldavie, Valachie : il paraît avoir été plus sensible au folklore ou aux souvenirs historiques qui flottent au bord du Danube qu'au paysage ; son voyage du Danube au Caucase est plutôt un guide historique (2) qu'un recueil d'impressions directes. Montulé, Custine, arrivés à Pétersbourg par la Baltique, ne voient guère, de la Russie, que ses capitales, Pétersbourg et Moscou, et quelques villes, Novgorod, Tver, le couvent de Troïtza. De même Marmier et Gautier, qui reviennent en France, l'un par Varsovie, l'autre par Königsberg. Tous sont frappés par la mélancolique monotonie du paysage : immenses plaines sans routes, à peine coupées par quelques allées de bou-

(1) *Souvenirs de voyage et traditions populaires*, Paris, Masgana, 1841, p. 328, — *Voyageurs nouveaux*, A. Bertrand, s. d. (1851), t. I, p. 161, 239, 265, 303 (sur la Russie méridionale, le Caucase et la Sibérie), — *Lettres sur la Russie, la Finlande et la Pologne*, Garnier, 1851, — *Lettres sur l'Islande et Poésies*, A. Bertrand, 1855, p. 438, — *Du Danube au Caucase*, Garnier, 1854, — *Au bord de la Néva*, 1856 (Traductions de Lermontof, Gogol, etc.) réadapté en 1889 sous le titre : *Contes russes*, — *Histoires russes*, 1891.

(2) Un seul exemple : cf. *Du Danube au Caucase*, p. 15 : « Depuis le commencement de l'ère chrétienne jusqu'à l'heure actuelle, les bords de Danube ont tour à tour tressailli aux récits des ravages d'Attila, au bruit des marches de Charlemagne, des progrès de Rodolphe de Habsbourg, des triomphes sanglants d'Amurat et de Soliman, des batailles de Gustave Adolphe, des victoires du prince Eugène, des conquêtes merveilleuses de Napoléon... » Voici Elchingen, Ulm, Hochstaedt, Oberhausen où périt La Tour d'Auvergne, la plaine où Bajazet écrasa Sigismond de Hongrie, la Dacie où passèrent Auguste, Trajan, les Goths, les Avars, Michel le Brave et Constantin Brancovan... On saisit, au vif, le procédé.

leaux, quelques bouquets de sapins ; « des plaines éternelles, de sombres et plates solitudes, voilà la Russie », écrit Custine (1). Si les côtes de Finlande sont fraîches et riantes, les sables et les marécages des plaines intérieures apparaissent bien fades à des yeux romantiques que devrait divertir pourtant la difficulté du voyage. Gautier lui-même reste indifférent à ce paysage éternellement identique, à cet « immense paysage blanc... Il semble, écrit-il, qu'on soit dans une planète morte et saisie à jamais par le froid éternel ». Sous un ciel bas et couvert, la campagne s'étend, silencieuse, à peine ponctuée çà et là par les bulbes et les coupoles de cuivre des églises entrevues au lointain (2)...

Ils sont frappés par la majesté des avenues et des quais de Pétersbourg, bordés de palais somptueux : « A chaque pas le balcon ciselé, la grille en fer, la colonne dorique, le bronze et le marbre, le porphyre et le granit », écrit Marmier, « mais rien qui fixe l'œil et attire la pensée » ; partout « maladroite imitation de la Renaissance, lourd pastiche de la forme grecque, copie fardée du rococo ». Gautier seul s'émeut : « Rien n'était plus splendide que cette ville d'or, écrit-il de la capitale, sur cet horizon d'argent où le soir avait les blancheurs de l'aube (3) » ; il décrit les églises, mêlant les plus chaudes couleurs de sa palette pour peindre, en technicien, le luxe impressionnant des sanctuaires, les effets d'ombre et de lumière : sur les fonds d'or fauve se détachent colonnes de malachite, marbres précieux, agates, lapis lazuli que font scintiller les cierges. Cette polychromie l'enchanté : « Nous n'en finirions jamais avec cette architecture où l'on semble marcher dans un rêve (4) ». Il ne tarit pas sur le Kremlin auquel il trouve « quelques rapports avec l'Alhambra » et qui est

une cristallisation architecturale des mille et une nuits... le plus splendide entassement de palais, d'églises, de monastères que l'esprit puisse rêver... Ce n'est pas grec, ce n'est pas byzantin, ce n'est pas gothique, ce n'est pas arabe, ce n'est pas chinois ; c'est russe... On ne saurait rêver rien de plus beau, de plus riche, de plus splendide, de plus féérique que cet étincelant fouillis de dômes, de flèches, de tours, de campaniles, dessinant d'un trait d'ombre leur silhouette sur la teinte bleuâtre du lointain...

(1) *La Russie en 1839*, t. II, p. 90. Les plaines sont à peine ponctuées par les églises à coupoles « que le moujik salue en se signant trois fois... » Marmier, *Lettres sur l'Islande...* p. 438.

(2) *Voyage en Russie*, Charpentier, s. d. (1867), 247-249.

(3) *Lettres sur la Russie...* 151-153 ; Gautier, *Voyage en Russie*, p. 66, cf. Custine, t. I, p. 266, t. II, p. 73-74.

(4) *Voyage en Russie*, ch. 15 (Saint Isaac), p. 190 sqq., chap. 16 (Eglise de Vassili Blajennoi à Moscou), p. 259-262. Sur Moscou, cf. Montulé, *loc. cit.*, t. II, chap. VI, surtout p. 136, 147, 154, 188-189.

Il est le seul dont l'imagination d'artiste s'enflamme :

On marche là-dedans comme dans un rêve... On est surpris de ne pas voir le grand Knicz de Tartarie assis, les jambes croisées, sur son tapis de feutre noir. Le romantisme shakespearien aimerait à placer là le dénouement d'un drame (1).

Même impression au couvent de Troïtza dont les richesses l'éblouissent. Il visite le trésor ; la religieuse qui le guide l'arrête devant une rangée de boisseaux, y plonge la main et dit : « Ce sont des perles. On ne savait qu'en faire, et on les a mises là. Il y en a huit mesures. » En antithèse il esquissera le dessin de l'humble isba du paysan, faite de troncs équarris, ornée d'une icône devant laquelle brûle une veilleuse (2).

Nos voyageurs n'ont pas vu le peuple. Marmier note rapidement ses qualités mais ajoute qu'elles sont en sommeil :

Cultiver ses terres et celles de son seigneur, gagner son existence à la sueur de son front, ...se prosterner et se signer devant chaque église et chaque croix, voilà son savoir et sa religion (3).

Des moujiks, on n'a connu, et bien superficiellement, que les cochers (4). Ne demandons pas à nos voyageurs de la psychologie : ils sont trop loin des paysans, des ouvriers ou des commerçants qu'ils rencontrent sur la perspective Newsky ou dans une auberge et dont ils ignorent la langue. Quelques détails physiques leur suffisent : ils ont tout dit quand ils ont montré les femmes coiffées d'un mouchoir et chaussées de lourdes bottes, noté que les Circassiennes ont le tein brun et les Finnoises les yeux bridés, remarqué que les hommes avec leurs longs cheveux et leur barbe « pourraient poser pour les Christs... (5) » Ils portent la touloupe, « miroitée de crasse et de graisse » ; les domestiques ont un caftan bleu boutonné sur le côté de la poitrine ; les nourrices, vêtues de tuniques rouges ou bleues, sont coiffées du « pavoïnik, espèce de toque en forme de diadème ». Les classes aisées portent de somptueuses pelisses, — « un manteau de 1.000 roubles n'a rien d'exorbitant », — et les officiers d'éclatants uniformes (6).

(1) *Voyage en Russie*, chap. 17, p. 267 sqq., surtout 268-273 et 279-280.

(2) *Ibid.*, 288-303 : le couvent « donne l'illusion d'une ville orientale ». Cf. Marmier, *Lettres sur la Russie*, p. 230.

(3) *Lettres sur la Russie...*, p. 141. Cf. pourtant Marmier, *Du Danube au Caucase*, p. 335 sqq. de curieuses indications sur les Cosaques.

(4) Gautier, *loc. cit.*, p. 125. Marmier, *Lettres sur la Russie*, p. 143-145.

(5) Cf. Gautier, *loc. cit.*, p. 79, 119-120, 161.

(6) *Ibid.*, p. 68, 80-85. Sur les fourrures et l'art de les porter, p. 98-99.

Les rues sont animées d'un « torrent perpétuel de voitures », droskys ou troïkas traînés par trois chevaux, — un trotteur et deux galopeurs tirant en éventail : le furieux qui rue, le coquet qui danse sur place, menés par des cochers prodigieusement imprudents : « Pourvu que les deux roues de devant arrivent avec le strapontin, cela suffit. » On ne sort qu'en voiture. « Un Russe sans voiture est comme un Arabe sans cheval (1). »

Malgré la douceur transparente des nuits de juin (2), c'est l'hiver qu'il faut voir la Russie, comme Gautier, quand N. D. de Kazan a « coiffé sa coupole italienne d'un bonnet de neige russe », lorsque sous le ciel clair, d'un bleu d'acier, la neige scintille : « Entre 15 et 20° l'hiver prend du caractère et de la poésie ». Quelle impression polaire pour le Parisien frileux qui

sortant de l'opéra... voit par un clair de lune d'une froideur étincelante sur la grande place de neige la ligne des voitures de maître avec leurs cochers poudrés de micas, leurs chevaux frangés d'argent !

La Néva, que l'on traverse en traîneau, où l'on donne des courses de chevaux, semble une carrière de cristal.

La neige glace d'argent les coupoles d'or, ...met des touches blanches sur les acanthes d'airain, pose des points lumineux aux saillies des statues, ...le granit rougeâtre devient du rose le plus tendre et prend sur le bord comme un velouté de pêche.

On va souper aux Iles, — champagne et caviar, — et l'on savoure la « volupté du froid » (3).

Mais pénètre-t-on vraiment la vie russe ? J'en doute. Gautier est sensible à l'art byzantin (4), qu'il étudie en connaisseur, à l'éclat de l'art dramatique, au luxe des représentations, aux usages qui règlent l'attitude et la place des spectateurs, à la qualité des ballets (5) ; il goûte l'entraîne des bals masqués, les « arabesques musicales de soie, d'or et de perles », des Tziganes qui le font penser aux Gitanes de l'Albaycin (6). Il descend la Volga jusqu'à Nijni Novgorod, en ces longs jours « où le soleil ne fait que disparaître pour se remonter un instant après » ; il décrit le tumulte bariolé de la foire où l'article de Paris voisine avec une four-

(1) *Voyage en Russie*, p. 71, 79, 83-88, 100, 125, cf. Custine, t. I, p. 247-251.

(2) Dumas. *De Paris à Astrakan*, ..., t. II, p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 92-93, 108, 104, 105, 107, 109, 110, 207. Cf. Montulé, *loc. cit.*, p. 184-185.

(4) *Ibid.*, chap. 19, p. 304 sqq.

(5) *Ibid.*, p. 148-154.

(6) *Ibid.*, p. 318-319.

rure de 40.000 francs, où se coudoient Cosaques, Sibériens, Tartares, Persans, Arméniens, Circassiens au milieu d'un « déballage de brocards (1) ». Il a visité des intérieurs dignes du West End ou du faubourg Saint-Honoré, salué l'icône familiale, admiré les doubles fenêtres qui protègent du froid et la débauche de verdure qui distrait de la monotonie de la neige (2) ; il a goûté les zakouskis et le chtchi, potage au mouton et aux pruneaux, mangé du sterlet, du jambon d'ours, du filet d'élan préparés par des cuisiniers français ; il a bu du kwas et de la vodka, écouté ces chants tziganes qui ressemblent « à une cachucha dansée au clair de lune dans la neige » (3). Est-ce à dire qu'il a peint l'âme russe ? Pas plus que ne l'ont peinte et Custine, et Marmier.

Tout au plus en marquent-ils quelques traits généraux. La religiosité, toute extérieure, faite de pratiques machinales, de genuflexions et de signes de croix ; le christianisme orthodoxe n'est qu'un formalisme verbal, et les popes, grossiers ou peu vertueux, ne sont pas pour le rénover : la vie intérieure se réfugie dans les hérésies (4). L'intempérance, qui égaie le bon Dumas : l'ivresse est le seul plaisir des officiers perdus au Caucase, et ils ne s'en privent pas : « Nulle part, on ne boit comme en Russie » ; on vide, dans une soirée, 80 bouteilles de champagne, vrai ou faux :

Un diner géorgien est un repas où les petits buveurs boivent leurs 5 à 6 bouteilles de vin, et les grands leurs 12 ou 15. Quelques-uns boivent à l'oultre ; ceux-là vont à 20 ou 25 bouteilles... Lorsque l'empereur Nicolas vint au Caucase, le comte Voronzoff lui présenta le prince Eristoff en disant : « Sire, j'ai l'honneur de vous présenter le premier ivrogne de toute la Georgie ». Le prince s'inclina modestement, mais avec satisfaction.

Et Dumas est fier de noter qu'il a étonné ses hôtes en buvant plus qu'eux... (5).

A vrai dire, de la vie russe, c'est surtout l'organisation politique et sociale qu'on a vue, et bien vue. A cet égard, le livre

(1) *Voyage en Russie*, p. 367-416 ; cf. cet aveu : « D'où vient que le nom de certaines villes vous préoccupe invinciblement l'imagination ?... Nijni Novgorod exerçait depuis longtemps déjà cette inéluctable influence sur nous... » et surtout p. 371 et 407-413. Sur Nijni Novgorod, cf. Custine, t. IV, lettre 33.

(2) *Ibid.*, p. 127-128 et p. 257 : « Manger à Moscou un beefsteack aux pommes de terre soufflées dans une forêt vierge en miniature (le jardin d'hiver) est une sensation assez bizarre ».

(3) *Ibid.*, p. 71, 131-134, 137.

(4) Montulé, *loc. cit.*, t. II, 174-176, — Marmier, *Lettres sur la Russie*, 210, 243-244, 250. Gautier ne dit à peu près rien à ce sujet et se borne à décrire les églises et les cérémonies religieuses.

(5) A. Dumas. *De Paris à Astrakan*, Bruxelles, 1858, et *Le Caucase*, Leipzig, 1859, t. I, p. 99-105, 181-182, t. II, p. 197, t. III, p. 51-55. Cf. Gobineau, *Nouvelles Asiatiques*, p. 53.

de Custine est d'une irréprochable justesse. On note l'éclat oriental de la cour, le luxe des fêtes où les salons sont « un parterre mouvant d'or, de pierreries et de fleurs », où les dignitaires portent des « uniformes plastronnés d'or, épaulettes étoilées de diamants, brochettes de décorations, plaques d'émaux et de pierreries » ; le Palais d'Hiver flamboie, la salle de bal est vaste comme une cathédrale ; douze nègres splendides servent l'impératrice. Des officiers mongols, mingréliens, des princes circassiens invitent les dames pour une redowa ou une mazurka :

Quoi de plus naturel qu'un prince mahométan marchant la polonaise avec une grande dame de Saint-Pétersbourg, grecque orthodoxe. Ne sont-ils pas l'un et l'autre sujets de l'Empereur de toutes les Russies ?

Le tsar apparaît, escorté de Cosaques Tcherkesses

avec le casque et la cotte de mailles, armés d'arcs et de flèches, ou vêtus à l'orientale... tout prêts à figurer dans la cavalcade d'un émir.

Mise en scène splendide (1). Etalage d'un pouvoir réellement absolu devant lequel tout tremble et tout abdique. « On peut dire des Russes, écrit Custine, grands et petits, qu'ils sont ivres d'esclavage... On ne respire ici que par une permission ou par un ordre impérial. » Le Gouvernement ? « Un chef-d'œuvre de mécanique militaire : l'état de siège est devenu l'état normal de la société » qui connaît « les orgies de la souveraineté absolue ». Rien d'étonnant à cela : « Le Russe a le goût de la servitude ». On notera que ce sont là des observations faites en 1839... Les Russes n'ont pas le droit de sortir librement de leur pays car le régime politique « ne résisterait pas à vingt ans de libre communication avec l'Occident (2) ». Marmier (3), comme Custine, note la volonté du pouvoir de fermer aux idées nouvelles les frontières de la Russie :

On veut empêcher les principes d'examen, de discussion, de libéralisme d'entrer dans l'empire... mais l'idée proscrite... arrive en dépit de tous les obstacles.

Aussi Custine (4) prévoit-il le pire :

(1) Gautier, *Voyage en Russie*, p. 115, et chap. XI, p. 138 sqq, surtout 140-145, cf. Custine, t. II, p. 9.

(2) Custine, *La Russie en 1839*, t. I, p. 243, 253, 255, 321-322, et t. II, p. 85.

(3) *Lettres sur la Russie*, p. 141.

(4) *La Russie en 1839*, t. II, p. 120, 128.

Cet empire n'est qu'une prison dont l'Empereur tient la clef... La Russie est une chaudière d'eau bouillante bien fermée, mais placée sur un feu qui devient toujours plus ardent : je crains l'explosion. La Russie subira une révolution plus terrible que la révolution dont l'occident de l'Europe ressent encore les effets.

Certains symptômes, en effet, donnaient dès lors à le penser : l'absence de classe moyenne, l'indifférence à leurs devoirs sociaux des classes dirigeantes qui ont abdiqué entre les mains du tsar et se contentent de mener joyeuse vie (1). Soumise au régime du *tchin* (2), de la stricte hiérarchie, que Dumas raille agréablement, la noblesse, héréditaire ou acquise, a gardé le sens de l'hospitalité, mais a perdu, avec ses privilèges politiques, toute son influence. Elle est en proie à la plus effroyable vénalité (3). Ses mœurs — sous un vernis trompeur — restent brutales ; elle ne goûte de plaisirs que primitifs, l'ivrognerie, ou la chasse sous ses formes les plus dangereuses. Mais elle garde tous les privilèges sociaux et règne sur des millions de serfs à qui elle ne ménage pas le knout... Marmier estimait le nombre des serfs à 22 millions. Sans doute prévoit-il leur prochain affranchissement, mais en 1840 encore, un noble russe n'hésite pas à faire venir de Moscou à Florence un de ses esclaves pour lui donner le fouet (4)...

Pareil régime ne peut durer que par la terreur. Custine et Marmier sont d'accord pour dénoncer les vexations sans nombre que la police fait subir à tous ; la douane est un tribunal qui soumet les voyageurs à un impitoyable examen ; ce flâneur que vous croisez, lisant les journaux sur la perspective Newsky,

vient très poliment prier l'étranger de partir dans les 24 heures ou le citoyen russe de monter dans une kibitka qui va le conduire au delà de l'Oural dans la Sibérie que l'on dit être fort belle (5)...

(1) *La Russie en 1839*, t. I, p. 308-309, t. IV, p. 350 ; Marmier, *Lettres sur la Russie*, 219-220, 271 sqq.

(2) Sur le *tchin*, cf. Custine, *loc. cit.*, t. II, p. 308 sqq., Marmier, *loc. cit.*, 161 (Sur les décorations : « les décorations sont ici un signe de distinction presque indispensable... ») et 275. Et surtout A. Dumas, *Le Caucase*, t. I, p. 57 (« Selon votre *tchin* on vous traite comme un malotru ou comme un grand seigneur ». Comme il porte une plaque, on le traite de général ; il salue les postes : « Sdarovo rebeïdta, — Bonjour, enfants » — et on lui répond : « Bonjour, Votre Excellence. ») ou, t. IV, p. 76, une anecdote célèbre dont le héros fut l'empereur Alexandre.

(3) Marmier, *Lettres sur la Russie*, 148-149, 279, Dumas, *De Paris à Astrakan*, t. V, p. 1 sqq. Gautier, plus sensible au décor qu'il ne l'est aux mœurs, n'en dit rien.

(4) Sur le servage, cf. Montulé, t. II, p. 203-204 (On trouve 250 domestiques dans une maison dont le propriétaire jouit de 100.000 francs de rente), 207, 214, — Custine, t. I, p. 296, t. II, p. 245-297 (Une jacquerie paysanne), — Marmier, 141-143, 283-293.

(5) Marmier, 135, 149 ; cf. Custine, t. I, p. 231-232, t. II, p. 200, — Montulé, t. II, p. 306-307 ; — Dumas, *De Paris à Astrakan*, II, 126.

La Sibérie ? Une police inquisitoriale vous y envoie pour un oui ou pour un non, la chaîne aux pieds. Qui oserait reprocher au tsar les vices du régime, lui indiquer les réformes nécessaires quand on voit un prince Troubetskoï et sa femme exilés et maintenus quatorze ans aux travaux forcés dans les mines de l'Oural (1) ! Vigny consacra une de ses *Destinées*, *Wanda*, — et c'est un des rares témoignages de l'exotisme russe à l'heure du romantisme, — à dire son indignation devant pareil état de choses. L'on comprend que, de temps à autre, éclatent de sanglantes jacqueries. On comprend surtout les conclusions de Custine :

J'allais en Russie pour y chercher des arguments contre le gouvernement représentatif, j'en reviens partisan des constitutions... La Russie voit dans l'Europe une proie qui lui sera livrée tôt ou tard par nos dissensions... Il est toujours bon de savoir qu'il existe une société où nul bonheur n'est possible parce que l'homme ne peut être heureux sans liberté (2)...

Eclairée par l'histoire, cette vision de la Russie semble donc assez exacte. Mais des œuvres que j'ai citées, que reste-t-il, littérairement parlant ? Le livre de Montulé n'est qu'un Bædeker intelligent plus qu'un livre d'impressions, et la statistique y tient trop de place (3) ; celui de Custine, d'une richesse d'aperçus, d'une ingéniosité, d'une exactitude évidentes, n'est pas écrit : c'est un récit décousu et sans couleur, sans mouvement ; celui de Marmier, honnête et correct, reste assez plat. Seul le livre de Gautier peut encore retenir l'attention ; encore n'a-t-il pas la verve joyeuse, l'alacrité, la couleur, la jeunesse de ses précédents journaux de route et ne dit-il rien du peuple, voire de la bourgeoisie. Seule la relation de Dumas, malgré le fatras d'érudition facile qui l'encombre, reste amusante grâce à l'inépuisable faconde, à l'imagination sans frein, à la joie du narrateur, ravi de déverser en de multiples tomes une documentation superficielle, ravi surtout de mener au Caucase la plus aventureuse existence, de franchir le Kouban et le Terek, d'accompagner les Cosaques à la chasse au Tcherckesse et d'être l'hôte du prince Ali, entouré de ses fauconniers et de ses pages, du prince Dundukoff Korsakoff ou du prince Bagration qui lui parle des « demoiselles de Paris ».

Souper avec les descendants de Gengis Khan et de Timour le Boiteux dans

(1) Sur la Sibérie, cf. Custine, t. III, p. 28-29, — Marmier, 214-215, — Dumas, *De Paris à Astrakan*, t. V, p. 91 et 168, t. IV, p. 146-159.

(2) Custine, *loc. cit.*, t. I, p. xxxi, et t. IV, p. 363 et 384.

(3) Cf. par exemple tout le chap. x.

les steppes de la mer Caspienne, près des ruines d'un caravansérail bâti par Sha Abbas... entendre tout autour de soi tinter les grelots d'une cinquantaine de chameaux... être seul ou à peu près au milieu d'un pays naturellement hostile à l'Europe... c'est ce qui ne se présente pas tous les jours(1)...

Ses récits où il entre, je le crains, beaucoup de fantaisie, restent amusants à souhait. Mais qu'est-il passé de tout cela dans notre littérature ?

L'avouerai-je ? Je ne sais pas si ce n'est dans le *Général Dou-rakine*, de la comtesse de Ségur, née Rostopchine, qu'il faut aller chercher avant 1870 le véritable exotisme russe... Les grands romantiques sont restés indifférents à la Russie : Hugo ne lui réserve pas la plus petite place dans la *Légende des Siècles* et je n'ose étudier comme type de Slave l'Armance de Mohilof de Stendhal. Balzac, par égard pour M^{me} Hanska, esquisse quelques silhouettes de Slaves dans la *Comédie humaine* (2) ou situe en Russie certains épisodes de l'*Adieu* ou du *Médecin de Campagne* : anecdotes rapides et sans portée. Vigny venge en strophes vibrantes l'exil du prince et de la princesse Troubetzkoï avant que Daudet, dans *Tartarin sur les Alpes*, ne mette en scène les nihilistes qui préparent l'assassinat du tsar. Mérimée, dans *Lokis*, transporte en Russie une anecdote déjà contée par Bandello, et ce lui est une occasion de traduire une ballade lithuanienne de Mickiewicz ou d'esquisser quelques traits de couleur locale (3). Gautier trace, dans son *Voyage en Italie* ou dans *Avalar*, le portrait de ces grands seigneurs russes cosmopolites qui, jusqu'en 1917, vivront en France ou en Italie. Mais je ne vois guère, comme œuvres proprement russes, comparables, toutes proportions gardées, à *Carmen* ou aux *Caprices de Marianne*, que deux nouvelles de X. de Maistre et une de Gobineau. *Les Prisonniers du Caucase* racontent l'évasion de deux officiers russes, prisonniers des Tchetchengues ; ce récit linéaire n'a d'exotique que le lieu où il se déroule et les noms de ses acteurs. Dans la *Jeune Sibérienne*, Prascovie Lapouloff vient du fond de la Sibérie à Pétersbourg demander au tsar la grâce de son père ; X. de Maistre utilise ici un des traits de la vie russe qui avaient frappé nos voyageurs. Citons, enfin, la *Danseuse de Shamaka* de Gobineau(4) d'un art tout mériméen,

(1) *Le Caucase*, t. II, p. 19, 36, t. I, p. 187, 200. *De Paris à Astrakan*, t. III, p. 1-41.

(2) Cf. La *Fédora* de la *Peau de Chagrin*, et *Autre Etude de Femme*. Il définit bien, dans la *Cousine Belle*, « l'insouciance particulière aux Slaves qui leur donne un incroyable décousu dans la conduite, une mollesse morale ».

(3) Cf. *Le manuscrit du professeur Willembach*, dans les *Dernières Nouvelles*, édit. Lemonnier, Champion, 1929, p. 87-149.

(4) *Nouvelles Asiatiques*, Perrin, 1913, p. 11 sqq.

sobre, direct, précis et sans recherche d'une couleur factice. Gobineau, qui fut ministre de France en Perse, avait vu et bien vu les Russes du Caucase. Il les met en scène, avec une impassibilité qui eût enchanté l'auteur de *Colomba*, dans ce conte d'une ironie discrète et qui tire de sa discrétion ses meilleurs effets : sur le commerce des esclaves, sur la vie des postes à la frontière persane, sur le contact entre chrétiens et musulmans, il a de ces notations sèches mais expressives auxquelles se complaisaient Stendhal ou Mérimée. Mais, malgré la qualité de ces pages, elles ne sont que peu de choses en comparaison de ce que l'Espagne, l'Allemagne ou l'Italie ont inspiré : encore sont-elles l'œuvre d'un amateur.

Constatons, pour le moment, que l'exotisme ne s'improvise pas : si la Russie, si les pays de l'Est (1) n'ont que tardivement conquis droit de cité dans notre littérature, c'est qu'ils n'avaient jusque-là occupé que peu de place dans notre vie intellectuelle ou sentimentale.

* * *

Le romantisme, en ouvrant largement les portes aux influences étrangères, avait fourni à ses partisans l'occasion de renouveler les décors de leurs drames, de leurs romans, de leurs poèmes. Ils ont apporté à nos lettres beaucoup d'inédit, mais d'un inédit parfois factice ou conventionnel. Il fallait, pour que l'exotisme tout en restant forme d'art, prit une valeur scientifique, l'apparition d'une nouvelle doctrine : le réalisme lui donnera une vigueur nouvelle.

PRINCIPAUX OUVRAGES UTILISÉS

- E. de Montulé. *Voyage en Angleterre et en Russie*, 1825.
 Marquis de Custine, *La Russie en 1839*, 1846.
 Marmier. *Lettres sur la Russie, la Finlande et la Pologne*, 1851.
 A. Dumas père. *De Paris à Asrakan*, 1858.
 Id. *Le Caucase*, 1859.
 Gautier. *Voyage en Russie*, 1867.
 Gobineau. *Nouvelles Asiatiques* 1876.

(1) Quelques pages de Custine (t. I., p. 119 sqq.), de Marmier (*Lettres sur la Russie, la Finlande et la Pologne*, 1851, p. 13-117 et p. 347 sqq.) sur la Finlande et la Pologne ne suffisent pas pour que l'on parle d'un exotisme finlandais ou polonais, même si de 1830 à 1870 la France s'est politiquement et sentimentalement intéressée à la Pologne : on trouvera de ce sentiment les seules expressions littéraires qu'il ait provoquées dans l'œuvre de V. Cherbuliez, — dans certaines silhouettes de Balzac, le comte Adam Laginski, le médecin Helpersohn (cf. *La Pausse Maitresse*, *L'Initié*), et dans le petit livre de Michelet, *Pologne et Russie*, 1851.

VARIÉTÉ

Discours sur la raison classique

par J.-E. FIDAO-JUSTINIANI

« L'empire de la raison devant avoir lieu partout,... je veux ce que veut la raison... Mes colères ne sont fondées qu'en raison. »

RICHELIEU.

III

IX.— QUELQUES CONDITIONS DU SUCCÈS : PRÉVOIR.

Pour bien entrer dans les desseins des maîtres de la France, de ces maîtres qui l'ont, au xvii^e siècle, haussée au rang de nation exemplaire, il ne suffit pas d'avoir effleuré leur prudence dans son principe : il faut encore avoir surpris les grandes lois qui en réglaient l'usage

L'homme prudent, nous l'avons dit, se propose de *faire*, et se propose en même temps de *réussir*. Il a donc commencé par former un dessein, et il tient, par un bout, ce qui n'est pas encore : ce qui sera, si son dessein est bien conçu, si ses mesures sont bien prises, s'il a, en un mot, tout prévu. La prudence est donc prévoyance, et Bossuet dit du *conseil* (entendez, de l'homme prudent) : « On dirait qu'il devine. »

Ainsi le prudent, en quelque façon, est devin. Il l'est, en premier lieu, par les intuitions de sa volonté, par tels soupçons du cœur, qui lui viennent de ses rapports secrets avec les choses. Il l'est encore, mais un peu plus au figuré, par ce qu'il sait et par ce qu'il apprend sans cesse ; par ce regard direct qui sonde les dispositions et les intentions, à travers le monde des signes ; par son aptitude à capter, dans la rumeur que font les hommes, les souffles messagers de l'avenir. « Sous un prince habile et bien averti », il n'est pour ainsi dire point de caverne assez reculée ; « on croit toujours l'avoir présent, et qu'il devine les pensées... Les avis volent à lui de toutes parts, il en sait faire le discernement, et rien n'échappe à sa connaissance. » Aussi établit-il des plans qui couvrent le réel. Par là, il tient déjà l'effet, et s'il est Condé, il tient la victoire : « Avec quelle vivacité il se met dans l'esprit, en un moment, les temps, les lieux, les personnes, et non seulement leurs intérêts et leurs talents, mais

encore leurs humeurs et leurs caprices... Rien n'échappe à sa prévoyance. Avec cette prodigieuse compréhension de tout le détail et du plan universel de la guerre, on le voit toujours attentif à ce qui survient... »

C'est au principe de l'action, mais c'est aussi en cours d'action qu'il faut prévoir, car on n'a jamais tout prévu, sinon par manière de dire. Non plus que le génie, dont l'œuvre est éternellement inachevée, la volonté n'a dit, à tel moment de la durée, son dernier mot. « Ce qui survient », et qu'on n'a pas prévu, atteste qu'elle est là, en humeur d'enfanter et d'enfanter ce qui ne s'est peut-être jamais vu. C'est alors qu'il faut redoubler d'attention, et recueillir soigneusement tous les messages : ceux qui viennent des profondeurs et du commerce obscur des appétits ; ceux, d'autre part, que rapportent les sens, et qu'un jugement exercé, riche d'acquis, déchiffre « d'une vue », sans discours.

Tel est le secret des devins, où chacun aura reconnu cet *esprit de finesse*, dont Méré et Pascal nous ont parlé, et qui était si connu autour d'eux. Cet esprit-là se confond souvent avec le *conseil*, que Bossuet situe « dans le cœur de l'homme », dans ce cœur qui est à la fois intelligence et appétit, et qui contracte en une nos puissances.

Cependant on a remarqué depuis longtemps que les grands cœurs, c'est-à-dire les cœurs que rien n'effraie, se laissent quelquefois surprendre. « Les hommes forts et courageux, dit Cureau de La Chambre, ne sont ni soupçonneux ni défiants. » La part du généreux est deux fois belle, car il possède, dans sa générosité même, un flair spécial et un magnifique pouvoir de faire. Mais cela même qui le rend capable d'entreprendre, le conduit à trop présumer de soi ; et parce qu'il est libéral de toutes les manières, il ne conçoit pas aisément cet esprit de propriété, principe éternel de querelles, qui lui va susciter, s'il n'y prend garde, une infinité d'embarras. Il faut donc qu'il y prenne garde, et qu'il en connaisse la force et les effets, pour n'accorder sa confiance qu'à bon escient. Retz dit de la Princesse palatine : « Je la trouvai d'une capacité étonnante, ce qui me parut particulièrement en ce qu'elle savait se fier » : c'est-à-dire, ordinairement, se défier, afin de ne s'exposer point à voir tous ses desseins rompus, faute de précaution. Donnons encore ici la parole au grand Roi : « Encore qu'il soit de la probité d'un prince d'observer indispensablement ses paroles, il n'est pas de sa prudence de se fier absolument à celle d'autrui. »

Serait-il né heureux, le prudent néanmoins est de l'humeur du cardinal d'Ossat, qui écrivait de Rome : « Il n'y a rien qui

soit plus de mon humeur que de prendre toujours les choses au pis, et de ne commettre à la fortune rien où la prudence puisse arriver. » A qui prend les choses au pis, l'événement n'apporte, il est clair, aucune surprise : et c'est déjà beaucoup. Mais encore pour y avoir « pourvu de bonne heure », peut-être aura-t-il réussi à tourner à son avantage l'événement, de lui-même fâcheux. « Craignez, dit Bossuet, où il n'y a rien à appréhender, et vous trouverez la sûreté dans le péril même. » Mais on peut faire mieux, et conjurer le pis, sans avoir à le craindre. Duguay-Trouin nous explique cela : « J'ai toujours mis mes équipages, écrit-il, dans le cas d'être braves par nécessité, et dans une espèce d'impossibilité d'abandonner leurs postes. » C'est là suprême habileté et prudence de prince. Duguay-Trouin ne risquait point *d'être surpris*, qui était une grande honte en ce temps-là, et qui discréditait son homme. Bossuet dit du grand Condé : « Il tenait pour maxime, qu'un habile capitaine peut bien être vaincu, mais qu'il ne lui est pas permis d'être surpris. » Et Louvois écrivait au maréchal de Luxembourg, en 1678 : « Pendant des trêves, il est de la prudence d'un aussi habile roi que le nôtre, de ne se pas laisser surprendre à ses ennemis. »

La surprise vient souvent de n'avoir pas su discerner les puissances discrètes et les forces naissantes, — on les appelle volontiers *petites causes*, — et de les avoir méprisées. Il y a des gens, ainsi que des choses, de grande surface, qui cependant ne pèsent guère, au poids du jugement : c'est leur faire beaucoup d'honneur que de les remarquer. Mais il y a des gens dont à peine sait-on qu'ils sont au monde, qui n'ont point hâte de paraître, qui n'ont de surface qu'autant qu'il en faut pour circonscrire une âme forte ; et il en est qui ne font que de naître, ou qui ont peu vécu, mais dont tous les pas marquent un progrès, et qui promettent d'aller loin.

De ces gens-là, le moindre geste compte, et la plus petite démarche engage l'avenir. Les sots disent : *Un Tel n'est rien*, ou : *Un Tel, ce n'est qu'un gamin*. Or *Un Tel*, qui n'a l'air de rien, mais qui a fait le tour des choses et des gens, est déjà le tuteur et le maître de tous les sots ; et *Un Tel*, qui n'a que vingt ans, et dont l'empire ne s'étend que sur quelques gamins, fera bientôt la loi aux sots à barbe blanche.

Si du moins un plus fort que lui, son maître naturel, n'a déjà prévenu tous ses desseins, et n'a mis le public, et ne s'est mis, par sa prudence, en possession de n'en rien craindre. Car la prudence va, pour l'ordinaire, à composer des forces, parfois ennemies ou rivales, en vue d'une fin à atteindre ; mais elle va égale-

ment à écarter et à paralyser toute influence hostile et que l'on sait irréductible. Encore la faut-il surprendre au point de sa naissance et, pour ainsi parler, dans l'œuf : car tout ce qui commence est, par les dimensions, petit, et donc aisé à surmonter. Mais les enfants bien nés grandissent vite. « Aussi, dit Richelieu, est-il très difficile d'arrêter une conspiration qui, n'ayant pas été étouffée dans sa naissance, est déjà dans son accroissement. »

Il ne sert de rien d'être clairvoyant, ou apte à pénétrer les âmes et les intentions, si l'on n'est pas en même temps un homme de ressource et capable d'expédients. Prévoir l'événement, c'est bien ; mais on n'en sera pas le maître, si l'on n'y a diversement pourvu d'avance. « La prudence requiert, poursuit Richelieu, qu'aux affaires d'importance, on ait tant d'expédients qu'on ne soit jamais court en ses mesures. » C'est par là que ce grand berger asservit en quelque façon la Fortune même, et mérita, — à un accident près, — l'éloge décerné au premier des Césars, que « jamais l'exécution ne trompa sa prévoyance ». Fléchier remarque également de Ximénès, qu'il « n'a presque jamais été surpris ». Le cardinal d'Ossat parut aussi, dans la plus subtile des cours, incapable de s'étonner et maître de l'événement. Tout le monde convient, avec Charles Perrault, « qu'il est presque impossible de remarquer une fausse démarche dans le nombre presque infini de ses négociations ».

C'est qu'il savait prendre son temps, à la fois, et prendre le temps ; car on ne prévoit que pour faire, et l'on ne fait rien si l'on ne sait pas attendre le moment propice, ou si on laisse échapper ce moment.

« Le temps gouverne tout, dit Bossuet, et chaque chose a un temps propre... Il ne faut ni le laisser échapper, ni trop aller devant, mais l'attendre et veiller toujours. » Il n'y a rien sur quoi nos politiques insistent davantage. « Le choix du temps, écrit Silhon, est peut-être le plus grand secret qui soit dans les affaires. » Caillières enseignait aux *Gens de qualité*, que « bien prendre son temps » est « le souverain point de la prudence ». Et Retz disait, de son côté : « Il n'y a rien dans le monde qui n'ait son moment décisif, et le chef-d'œuvre de la bonne conduite est de connaître et de prendre ce moment. »

Le temps propice est conjoncture favorable. Tout dessein est fonction de l'état et disposition du moi, des choses et des gens. C'est se vouer à un échec certain que d'en poursuivre le succès en dépit de soi-même, ou en dépit des hommes et des choses. Considérez, par exemple, « un pasteur », qui « prêche », qui « instruit, mais rudement, mais hors de propos : il ne fait rien,

dit Bossuet, parce qu'il est imprudent. » Tout se doit faire au moment opportun et de manière à ne point susciter de résistance ; encore y a-t-il des actions qui seront éternellement inopportunes. C'est pour avoir méconnu, en une occasion, « cette opportunité si nécessaire », comme il disait lui-même, que Balzac s'attira l'inimitié de Richelieu, et n'eut point l'évêché qu'il convoitait.

« Ce n'est rien d'avoir du mérite, si nous manquons d'adresse pour nous en acquérir la réputation », disait Caillières. Mais le mérite s'acquiert ; ou s'il nous est donné, il ne compte guère s'il n'est cultivé. Tout mûrit à son heure, et la plus grande des adresses est de se mettre en possession de son génie. Il y a un « point de maturité », pour l'esprit comme pour les fruits, qui tente le goût, et qui fait plus tout seul que les manèges des habiles. Ceux-là sont sorciers qui ont bien compris qu'il y a « le temps de couper et le temps de coudre, le temps de parler, le temps de se taire. » Et celui-là enfin « peut beaucoup espérer du temps, qui sait s'en servir et le ménager ».

Tout est plus aisé à qui s'est donné le loisir de s'étudier et d'observer le monde. Et néanmoins personne n'est sorcier que par métaphore. Prenons fort exactement nos mesures, mais gardons-nous de « juger par l'événement », disait le cardinal d'Os-sat. Quand on s'est mis en posture de ne rien craindre, on a sujet de craindre encore. Que nos imprudents, là-dessus, ne se hâtent point de s'estimer sages ; qu'ils méditent plutôt la maxime d'un duc qui revenait de loin, et qui fut indulgent aux étourdis : « Il n'y a point d'accident si malheureux dont les habiles gens ne tirent quelque avantage, ni de si heureux que les imprudents ne puissent tourner à leur préjudice. »

Ce n'est pas le moindre secret de l'art que de savoir tirer parti des occasions, des événements imprévus et favorables. Naudé nous parle, non sans quelque mystère, de « cette prudence encore plus raffinée et qui est seulement propre aux plus rusés et expérimentés ministres, pour se prévaloir des occasions fortuites. » On se donne souvent beaucoup de peine en vain, pour amener les choses, ou les gens, au point que l'on souhaite ; et tandis qu'on s'y évertue, on ne prête aucune attention à des rencontres qui seraient d'un meilleur profit, si l'on s'avisait de les exploiter. « Dans les grandes affaires, dit La Rochefoucauld, on doit moins s'appliquer à faire naître des occasions, qu'à profiter de celles qui se présentent. »

X. — QUELQUES CONDITIONS DU SUCCÈS. (*Suite.*)

DISTINGUER L'EXTRAORDINAIRE DE L'IMPOSSIBLE.

Une activité ainsi condamnée au succès, et à prendre toujours ses avantages, témoigne et procède à la fois de cet immense appétit de bonheur, où Bossuet discernait un premier principe, seul capable de mettre en mouvement les autres. « Nous ne mettons jamais en délibération, dit-il, si nous voudrions ou non être heureux. » Mais si « nous sommes nécessairement déterminés, par notre nature même, à désirer d'être heureux », notre action sera donc orientée vers le meilleur et, *a fortiori*, vers le mieux.

Le XVII^e siècle se portait, sans peine, à vouloir toujours le meilleur, et il n'y avait rien qui fût à son gré que la perfection. Un chacun se sentait, en ce temps-là, plus ou moins « né aux grandes choses », et d'humeur à « former de grands desseins ». Cependant cette volonté d'accomplir des « miracles » n'allait pas seule ; elle était assistée, en général, de ce « jugement héroïque », dont parle Retz, qui va à « distinguer l'extraordinaire de l'impossible ».

Rappelons-nous le mot de Colbert à Clerville : « Nous ne sommes pas en un règne de petites choses, et il est impossible d'imaginer rien de trop grand (1). » On donnait donc carrière à l'imagination ; et toutefois on n'aimait point d'en être la dupe. L'on daubait volontiers, avec Balzac, sur « ces faiseurs de républiques qui portent leur imagination au delà de la possibilité des choses », et comme on se donnait pour but de *faire*, il fallait bien qu'au préalable on s'assujettît, comme dit Silhon, à « distinguer ce qui est faisable d'avec ce qui est impossible ». Ainsi, l'on ajustait son cœur aux choses, et sa convoitise au possible ; et l'on disait avec Malherbe : « Cela n'étant pas possible, il n'est pas aussi à désirer (2). »

Il ne faut donc se proposer de faire que ce qui est *faisable*. Mais ceci même est soumis à la loi du temps ; si ce n'est pas toujours une affaire de longue haleine, c'est toujours une affaire, et

(1) « Il faut... que tous les capitaines et officiers de mes navires se mettent dans l'esprit de faire des choses extraordinaires, pour mériter auprès de moi, et vous ne devez rien oublier pour le leur faire bien comprendre. » (Louis XIV à Beaufort, 24 avril 1665.)

(2) « J'examinai ce qui était *faisable*, et je travaillai à surmonter les difficultés qui se rencontrent d'ordinaire dans les grandes choses. » (Louis XIV, Campagne de 1678.)

qui demande un minimum d'application et quelque délai pour passer de la puissance à l'acte « C'est le naturel des choses du monde, écrit Balzac, de demander du temps, et d'avoir de la peine à passer d'un état à l'autre. » Richelieu expliquait cela à Louis XIII : « On ne pouvait tolérer plus longtemps, lui disait-il, le procédé de ceux à qui Votre Majesté avait confié le timon de son Etat, sans tout perdre ; et, d'autre part, on ne pouvait aussi le changer tout d'un coup, sans violer les lois de la prudence, qui ne permet pas qu'on passe d'une extrémité à l'autre, sans milieu. » On voit comment la doctrine de la Prudence enferme une théorie du Progrès.

L'imprudence des chefs met quelquefois l'Etat en des situations auxquelles il faut faire face presque sans délai. Dans ces extrémités, on est parfois contraint d'avoir recours à des remèdes héroïques ; mais ce sont là « remèdes dangereux », et il ne s'y faut résigner que si, en usant de moyens plus doux, l'on « court fortune de tout perdre » ; ou si l'on juge à bon escient, à l'exemple de Richelieu, qu'un bien inestimable s'en doit suivre. « Une simple saignée faite à propos, écrit Naudé, rompt quelquefois le cours à de grandes maladies. »

Il est des maladies chroniques, dont il se faut accommoder, et dont même on peut, quand on sait s'y prendre, tirer parti. Richelieu répète souvent « que tandis qu'un désordre a cours sans qu'on y puisse apporter de remède, la raison veut qu'on en tire de l'ordre ». Or c'est là tout un art, le plus difficile de tous : ceux-là sont vraiment nés pour commander, qui le possèdent. Car « le monde a perdu son innocence il y a longtemps », observe Balzac ; presque rien n'y est à sa place, et l'on y est presque toujours réduit à faire de l'ordre avec du désordre.

Cette vue mène loin, et conduit en particulier à remarquer qu'on n'est le maître qu'à la condition de commencer par se soumettre. Le monde est peuplé de tyrans, grands ou petits : on n'aurait jamais rien fait, si l'on entreprenait de les détrôner tous. On s'y doit prendre aussi d'une autre sorte. Il faut parler aux rois, — qu'ils en portent le titre ou non, — « avec des paroles de soie », dit Richelieu, qui, d'autre part, écrit : « Il n'y a personne qui ne doive connaître que le vrai serviteur doit redresser les volontés de son maître à une fin avantageuse pour lui ; mais que lorsqu'il ne les peut conduire où il veut, il les doit suivre où elles vont. » Il continue : « N'y ayant point de conseil si judicieux qui ne puisse avoir une mauvaise issue, on est souvent obligé de suivre les opinions qu'on approuve le moins. » Chapelain, là-dessus, renchérit sur César, et secoue d'étrange façon les « magnanimes ».

Balzac parle un langage à peine plus discret : « Il y a des vérités si publiques, écrit-il, et si absolument reçues en la créance du monde, que ce serait manquer de sens commun que de les vouloir contester... Je te dirai bien davantage, qu'il faut croire pieusement que beaucoup de sots sont honnêtes gens, à cause que le monde le veut... suivons donc les sentiments des sages et les coutumes du peuple ; et réservons-nous nos pensées, mais donnons-lui nos actions et nos mines. »

De tous les tyrans, le public est peut-être celui que l'on doit le plus ménager : on ne fait rien sans sa complicité au moins secrète. Il y a diverses façons de le séduire, et c'est déjà beaucoup que de se mettre à sa portée. Il fait bon visage au génie et il ne hait point le courage, mais il le veut aimable. Le maître sera donc fort et hardi, mais « sa force sera sans rudesse et sans âpreté ». Peut-être aura-t-il la main rude, à l'occasion, mais elle sera gantée de velours. Encore voudra-t-il connaître un peu l'âme de ce public qui n'est pas qu'un nombre de sots et qui, possible, a quelque sens. Il arrive au « pilote », qui se rend accessible, « d'apprendre quelque chose des passagers ». Au reste, un sot quelquefois ouvre un avis important.

Enfin, l'avenir n'est pas fait, il se fait sous les yeux du maître, et sous sa direction. « Or est-il qu'il importe de savoir tourner et plier l'esprit selon l'exigence des occasions et la variété des sujets qui se présentent. Si on ne le rend souple et maniable », l'avenir se fera sans lui, et il se fera contre lui. Les esprits « faits tout d'une pièce », comme Caton, sont « de l'autre monde » et sont « hors d'usage » : « ne voulant jamais entrer dans le sens d'autrui, ne pouvant jamais changer de place, ne connaissant point d'autre raison que la leur, ils ne sont pas fort propres à gouverner les Etats ».

Ainsi parle Balzac, et Bossuet passe encore plus outre : « La force du commandement poussée trop loin, dit-il, jamais plier, jamais condescendre, jamais se relâcher, s'acharner à vouloir être obéi à quelque prix que ce soit, c'est un terrible fléau de Dieu sur les rois et sur les peuples... Une fausse fermeté conseillée à Roboam par de jeunes gens sans expérience, lui fit perdre dix tribus... Les jeunes gens qu'il consultait ne manquaient pas de prétexte : il faut soutenir l'autorité ; qui se laisse aller au commencement, on lui met à la fin le pied sur la gorge. Mais, pardessus tout cela, il fallait connaître les dispositions présentes, et céder à une force qu'on ne pouvait vaincre. Les bonnes maximes outrées perdent tout. Qui ne veut jamais plier casse tout à coup. » Retz remarque, à son tour, les merveilleux inconvénients de « l'o-

piniaîtré, directement opposée à la flexibilité qui, de toutes les qualités, est la plus nécessaire pour le maniement des grandes affaires.»

Il y a là-dessus un tempérament à trouver. Le vrai maître, le maître prudent le trouve, et, par une habile manœuvre, prend lui-même la direction du mouvement qui l'allait peut-être emporter. De toutes les manières de faire de l'ordre avec du désordre, c'est ici la plus fine. L'art « de céder à la tempête », comme dit Richelieu, est le chef-d'œuvre du « pilote ». C'est pourquoi Bossuet insiste : « N'allez pas contre le torrent ou contre le courant du fleuve qui entraîne tout. » Observez l'allure du flot, et lui creusez un lit qui le contienne : vous en serez par là le maître. Que s'il lui faut abandonner quelque pièce de sa tunique, on s'y doit résigner de bonne grâce. Le temps rajuste tout, ou nous paie d'un bien imprévu ;

Et c'est toujours prudence, en un péril funeste,
D'offrir une moitié pour conserver le reste,

écrit le plus épique de nos bardes (1).

Mais l'hypothèse envisagée dans ce distique est, Dieu merci, extrême. On n'est pas exposé à faire tous les jours naufrage, et d'ailleurs un maître prudent conjure par sa prévoyance une infinité de périls que ne savent point éviter les étourdis. Cependant toute affaire emporte des difficultés, et se règle pour l'ordinaire à frais communs ou par un compromis. Un tel commerce est interdit aux esprits « faits tout d'une pièce » et qui demandent « tout ou rien ». Il faut croire qu'ils n'étaient pas tout à fait inconnus au xvii^e siècle, puisque Balzac les tance avec vigueur et que Molière les plaisante. Ce qui est certain, c'est qu'ils n'étaient pas fort bien en cour (2). « Ils ne connaissent point, écrit Balzac, ces tempéraments d'un si grand usage..., ces relâchements, ces ajustements, comme on parle aujourd'hui en Italie, ce nécessaire *milieu*, qui semble souvent venir du ciel, et dont on a besoin pour conclure les marchés avec les particuliers, à plus forte raison les traités de paix entre les princes. » Balzac ici n'est que le porte-voix de Richelieu ; et nous lisons dans les *Mémoires* de Louis le Grand : « Je m'appliquai à chercher des voies de milieu,

(1) « Il y a des conjonctures où le courage doit céder à la prudence ; et comme les peuples (d'Espagne), zélés présentement, pourraient bien ne pas penser toujours de même, ni comme mon petit-fils (Philippe V), *il vaut mieux songer à régner en quelque endroit, que de perdre en même temps tous ses Etats.* » (Louis XIV à Amelot, 29 avril 1709.)

(2) Nous verrons, en son lieu, quel était Montausier, ce *prétendu* Alceste.

et y réussis... » L'usage aisé et l'usage heureux de ces voies était le grand talent de la Princesse palatine, comme l'a noté Bossuet : « son caractère particulier était de concilier les intérêts opposés, et en s'élevant au-dessus, de trouver le secret en droit et comme le nœud par où on les peut réunir. »

XI. — QUELQUES CONDITIONS DU SUCCÈS. (Suite.)

FLEGME ET SECRET.

Anne de Gonzague était diplomate : elle était donc discrète, et se connaissait mieux que femme au monde à gouverner sa langue. Elle devait par là être au gré de M. de Meaux qui, tout maître et expert qu'il fût dans l'art de discourir, n'en aimait pas davantage les discoureurs. Il nous en donne les raisons, qui sont fort bonnes : « Le sage pense à ce qu'il dit pour ne parler que quand il faut... Il ne se tait pas toujours, mais il se tait jusqu'au temps propre... L'un s'échauffe en discourant et s'engage (1) ; l'autre pèse tout dans une balance juste, et ne dit que ce qu'il veut... Il n'y a point de force où il n'y a point de secret : celui qui ne peut retenir sa langue est une ville ouverte... Le sage interroge plus qu'il ne parle... Ainsi, sans vous découvrir, vous découvrirez les autres. » — Il y revient, ailleurs : « Le conseil est dans le cœur de l'homme comme une eau profonde... On ne le découvre point, ... mais il sonde le cœur des autres. »

On s'aliène quelquefois les gens pour être trop secret ; mais à qui n'est pas maître de sa langue, — serait-il plaisant et homme d'esprit, — le monde fait sentir enfin qu'il ne plaît point. Car le monde n'est qu'amour-propre et intérêt, qui ont tout à craindre, et qui n'ont à peu près rien à espérer, d'une langue affranchie de tout contrôle. Aussi le monde s'est-il fait une loi de l'honnêteté, laquelle n'est, sous l'un de ses aspects, qu'une forme de la prudence. Saint-Evremont nous en apprend long là-dessus : « Le mérite ne fait pas toujours des impressions sur les plus honnêtes gens ; chacun est jaloux du sien jusqu'à ne pouvoir souffrir aisément celui d'un autre... C'est un grand secret, dans la familiarité d'un commerce, de tourner les hommes, autant qu'on le peut honnêtement, à leur amour-propre. Quand on sait les rechercher à propos et leur faire trouver en eux des talents dont ils n'a-

(1) Au chargé d'affaires à Madrid, le cardinal de Richelieu donnait cette instruction : « Il échauffera souvent le comte d'Olivarès, pour apercevoir la vérité dans ses colères. »

vaient pas l'usage, ils nous savent gré de la joie secrète qu'ils sentent de ce mérite découvert. »

Voilà qui est d'un habile homme ; et il est clair que celui qui rompt en visière à tout le genre humain, ou dont la langue ne sait rien que dire des impertinences, trouvera moins d'accès auprès des gens, le jour qu'il s'en voudra servir. Mais l'autre, par son « industrie », se fait donner, et le peu qu'il demande, et « ce qu'il ne demande pas ».

Ce n'est pas un petit problème que celui du secret et de la dissimulation ; car la conscience y est particulièrement intéressée, aussi bien que la politique. Nous l'aborderons, le moment venu, dans toute son ampleur. Et cependant prenons garde à ne pas confier notre âme à ceux, — ils sont sans nombre, — qui ont intérêt à nous perdre. Personne n'est en sûreté où il y a des hommes, et qui n'ont de métier que le profit. C'est, à coup sûr, une magnifique entreprise, de chercher à gagner ce monde aux voies et aux fins de la *Charité* ; mais on n'a besoin que de deux bons yeux pour remarquer combien infime est le nombre de ses adeptes, et que ce monde est livré à Satan. Or il est ce qu'il est ; il faut donc s'y accommoder, et il ne s'en faut point accommoder : bien fort qui se tire de là (1).

Retenons seulement cet axiome de Gracian (traduit par Amelot de La Houssaye), qu'on doit faire bien attention à « n'être pas si homme de bien, que d'autres en prennent occasion d'être malhonnêtes gens ». Et celui-ci : « Il ne faut jamais provoquer l'aversion : elle vient assez sans qu'on la cherche. »

Devant l'homme qui sait tenir sa langue, et constamment se faire un rempart du silence, le monde s'arrête étonné et comme impuissant ; et ce sera lui, au moment prévu, qui vaincra le monde. Ce sera peut-être en parlant, parce qu'il a, pour s'être tu longtemps, beaucoup à dire.

(A suivre.)

(1) Le cardinal de Richelieu s'en est presque tiré, parce qu'il possédait supérieurement la politique et la théologie, et qu'il ne les séparait point : si d'ailleurs, comme il sied, il ne confondait pas la morale privée et la morale politique, parce que leur objet n'est pas le même. Il faisait quelque usage, il est bien vrai, du mensonge diplomatique ; mais cette question du mensonge est le casse-tête, on le sait, de la théologie morale. Elle se pose ailleurs que dans la politique, et Bossuet disait des marchands de son temps, qu'ils « débitaient plus de mensonges que de marchandises ». Nous n'avons là-dessus guère changé. Mais c'a été l'honneur du xvii^e siècle, d'avoir essayé d'ajuster toute l'activité humaine, la vie publique et la privée, aux schèmes transcendants de la morale. Ce siècle a connu tous les héroïsmes.

Bibliographie

LYDIE ADOLPHE. **Portalis et son temps, « le bon génie de Napoléon »**. Avec une préface de M. Paul Esmein, professeur à la Faculté de droit de Paris, de nombreux documents inédits, cinq portraits hors texte, et un fac-similé d'une lettre à Necker. (Librairie du Recueil Sirey, 22, rue Soufflot, Paris.)

Portalis, bien qu'un peu oublié de nos jours, connu à la fin du xviii^e siècle une réputation européenne. Avocat déjà célèbre au barreau d'Aix, puis administrateur de la Provence, il fut en rapport avec les plus grands personnages de l'ancien régime. Installé à Paris pendant la Révolution, il devint président du Conseil des Anciens, où il fut, nous rapporte Lacretelle, « l'orateur qui donnait le plus de lustre et de poids ». Proscrit au 18 fructidor, il parcourut la Suisse et l'Allemagne, envoyant à sa famille restée à Paris des lettres, dont M^{lle} Lydie Adolphe nous fait connaître de magnifiques passages.

Napoléon se l'attacha et lui confia le soin de négocier et d'organiser le Concordat avec le Pape, le mit à la tête de plusieurs ministères, et le chargea avec Tronchet, Bigot-Préameneu et Maleville de la rédaction du Code civil, qui régit encore la France du xx^e siècle. L'existence de Portalis nous est contée dans la première partie de cet important volume, qui étudie ensuite, à travers le vaste esprit d'un homme presque universel, les grands courants de la pensée de son époque, et ceux qui dominèrent dans l'établissement du Code civil.

Le *Centre d'Etudes de la Révolution française* nous offre là un travail impartial et sérieux d'une lecture attachante. Il intéressera les historiens et particulièrement les historiens de la pensée autant que les juristes. M^{lle} Lydie Adolphe nous présente au surplus une lettre inédite de Napoléon, dont Portalis fut le « bon génie ».

X...

Le Gérant : JEAN MARNAIS.

REVUE BIMENSUELLE

DES

COURS ET CONFÉRENCES

DIRECTEUR : M. FORTUNAT STROWSKI,

*Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.*

Autour de Richard Wagner

par Robert PITROU,

Professeur à l'Université de Bordeaux.

I

Nietzsche et Wagner.

On serait tenté, au moment d'évoquer l'amitié orageuse de Nietzsche et de Wagner, de rappeler ce mot qu'on trouve dans un roman de Cherbuliez : « Oh, oh, Samuel Brohl, les montagnes se rencontrent ! » Deux sommets se sont entre-choqués, et de ce heurt il a jailli d'abord une grande lumière ; puis ce fut la brisure, et l'obscurité s'est faite, irrémédiable. « Expérience fatale dans tous les sens du terme », écrit Bertram dans son beau livre. Quelque mystère semble planer, dès l'origine, sur ces rapports ; ou plutôt, Nietzsche se plaît à les nimber de mystère. Qu'au moment même où, pour la première fois, le jeune professeur de Bâle sonne à la grille de la villa de Tribschen, il entende, venu de la maison, résonner, à plusieurs reprises, les accords douloureux du troisième acte de *Siegfried* : « Il m'a blessé, celui qui m'éveilla », voilà, selon lui, un singulier présage. C'est « par un hasard miraculeusement significatif » qu'il reçoit, en même temps qu'il envoie à Wagner son mordant *Humain, trop humain*, un exemplaire du livret de *Parsifal*, avec cette dédicace : « A son cher ami Nietzsche, Richard Wagner, membre du Consistoire... » (« N'au-

rait-on pas dit, ajoute Nietzsche, le cliquetis de deux fers qui s'entrecroisent ? Nous en eûmes, en tout cas, l'un et l'autre le sentiment, car l'un et l'autre, nous nous tûmes. » Il achève son *Zarathustra*, sa grande œuvre « exactement à l'heure sainte où Wagner mourait, à Venise... » Mais, à pareille hauteur, rien n'est banal.

* * *

Originale déjà, leur première entrevue. Elle a lieu à Leipzig chez M^{me} Brockhaus, la propre sœur de Wagner. M^{me} Brockhaus est la femme, non pas du libraire, mais du professeur orientaliste. Dans ce salon, Wagner, de passage dans sa ville natale, apprend de M^{me} Ritschl, épouse de l'helléniste, qu'elle a souvent l'occasion d'entendre, par exemple, le *Preislied* des *Maîtres chanteurs* joué au piano par un certain D^r Nietzsche, le plus brillant élève de son mari. Wagner demande à connaître cet admirateur si jeune encore. Après un premier faux bond, Nietzsche réussit enfin à joindre le grand homme dans la maison amie, le 8 novembre 1868. Date fatidique ! D'autant plus que là encore, le fantastique se mêle à la réalité, ou plutôt Nietzsche l'y mêle. Une lettre de lui narre toute une histoire de tailleur hofmannesque qui vient livrer l'habit de cérémonie par un orage épouvantable ; mais il veut être payé tout de suite, et le jeune savant ne dispose pas des fonds nécessaires : le tailleur repart, dans le tonnerre et les éclairs, avec le frac, et l'helléniste désargenté en est réduit à revêtir, pour cette circonstance solennelle, une vieille redingote élimée !

Cela n'enlève rien à la cordialité de l'accueil que lui fait le grand musicien. Ecoutez :

Nous arrivons dans le salon très confortable du P^r Brockhaus ; il n'y avait que la famille en toute intimité, Richard et nous. On me présente à Richard à qui j'adresse quelques mots d'admiration. Il me demande en grand détail comment sa musique m'est devenue familière, puis il se met à débâter contre toutes les représentations de ses opéras, sauf celles de Munich qui sont célèbres ; il se moque des chefs d'orchestre qui crient d'un ton placide à leurs musiciens : Attention, messieurs, ça devient passionné ! Allons, mes bons, encore un petit peu de passion ! — Wagner aime à imiter le dialecte de Leipzig.

Je veux encore te conter brièvement les plaisirs que nous a donnés cette soirée. Avant et après le dîner, Wagner se mit au piano ; il nous joua tous les passages intéressants des *Maîtres chanteurs* en imitant toutes les voix ; sa verve était débridée. C'est un homme d'une vivacité et d'un feu inouïs ; il parle très vite, à beaucoup d'esprit et sait mettre en joie un petit cercle intime comme le nôtre. Je m'étais longtemps aussi entretenu avec lui de Schopenhauer, et tu peux penser quelle jouissance ce fut pour moi de l'écouter parler de ce penseur avec une chaleur indescriptible, de l'entendre dire tout ce qu'il lui devait, affirmant que c'était le seul philosophe ayant vraiment discerné ce qui fait l'essence même de la musique.

Wagner s'amuse ensuite de l'attitude que les « penseurs » contemporains observent à son égard ; il les traite de « portefaix de la philosophie » — comme fera bientôt Nietzsche. Puis il lit un passage de son autobiographie (publiée après sa mort sous le titre de *Mein Leben*) :

Il écrit d'ailleurs avec une aisance extraordinaire et beaucoup d'esprit... Au moment de prendre congé, il me serra la main avec chaleur et m'invita fort aimablement à lui rendre visite ; nous ferions ensemble de la musique et de la philosophie. Il me chargea également de faire mieux connaître sa musique à sa sœur et à ses autres parents, mission que j'ai solennellement acceptée... Tu recevras de plus amples détails, une fois que le recul du temps m'aura permis de jurer cette soirée d'une manière plus impartiale...

Avant de narrer les différentes phases de cette amitié, rappelons la position réciproque des deux partenaires, à ce moment (1868). Nietzsche a vingt-quatre ans ; il va être nommé, grâce à son maître Ritschl qui l'estime assez pour le dispenser des examens du doctorat, *privat-docent* à l'Université de Bâle, en février 1869. Il est, en somme, un « espoir », pas davantage, officiellement du moins. Wagner, lui, est déjà, pour l'essentiel, l'homme arrivé ; l'auteur de *Tristan*, des *Maîtres chanteurs*, du *Ring*, moins l'orchestration de *Siegfried*, moins le *Crépuscule des dieux*. Il est surtout, et grâce à Cosima, le protégé du roi Louis II : cela l'impose à ses compatriotes, même ennemis. Bien humble reste et restera donc l'attitude du petit helléniste myope et timide devant le musicien contesté, mais célèbre — célèbre même par la désinvolture avec laquelle il a « soufflé » à son ami Bülow sa compagne, celle que Liszt appelait « ma terrible fille »...

*
* *

« La géniale M^{me} de Bülow » : dans cette « grande aubaine », comme dit Nietzsche, elle n'est pas, certes, le moindre pôle d'attraction. Sa filiation, son passé, son éducation, sa rare culture, son talent pour manœuvrer et diriger : quelle impression sur ce jeune homme, presque étudiant encore et facilement inflammable ! De bonne heure, Cosima exerce sur lui un prestige qu'elle sent immense et, par là même, son action pédagogique, sa *frau-liche Führung*, comme écrit Du Moulin Eckhart. Elle s'applique à lui enlever un peu de sa raideur professorale et, pour l'humaniser davantage, le charge de mille commissions. Senta et le Hollandais volant, ou, si l'on préfère, Tristan et Isolde viennent de réfugier leurs amours dans cette pittoresque et solitaire villa

de Tribschen, tapie au pied de l'énorme Pilate, au bord du lac, et toute perdue dans les arbres. Nietzsche est chargé d'achats à Bâle, surtout pour la Noël. Aussi bien il est immédiatement considéré comme « de la maison », y a sa chambre attitrée ; et s'engage, avec le maestro, des conversations dont plus tard l'un et l'autre se souviendront avec d'incoercibles regrets.

De quois'entretiennent-ils ? De Schopenhauer d'abord, leur commune admiration. Au lendemain même de sa première visite (Pentecôte 1869), le timide privat-docent exprime par lettre au grand musicien — mieux sans doute que de vive voix — sa joie « de voir la lumière et de se réchauffer à ses rayons, alors que la masse reste transie dans le froid brouillard », « de respirer l'atmosphère d'une philosophie de l'existence plus sérieuse et plus spiritualisée, philosophie que nous avons perdue, du jour au lendemain, nous autres infortunés Allemands, à la suite de toutes sortes de misères politiques, d'abus philosophiques et de la pénétration juive. C'est à vous et à Schopenhauer que je dois d'avoir pu, jusqu'ici, continuer à croire au sérieux germanique et à la possibilité de voir plus profond dans cette vie si mystérieuse et si inquiétante... » Ensemble ils goûtent chez Schopenhauer une certaine tonalité morale, « une odeur de *Faust*, la Croix, la Mort et la Tombe ». Et déjà, si Nietzsche, pour la Noël 1870, offre à ses illustres amis une reproduction du *Chevalier, la Mort et le Diable* de Durer, c'est bien parce qu'il voit en Schopenhauer, et en Wagner, et en lui-même sans doute, le chevalier de la Pensée qui ne craint de faire route ni avec la mort ni avec le diable.

De quoi causent-ils encore, ces deux « héros de l'esprit » ? Du drame grec, leur préoccupation à tous deux. Pas plus que pour Schopenhauer, ce n'est Nietzsche qui a révélé à l'auteur de *l'Œuvre d'art de l'avenir* l'existence de la tragédie antique. Mais ce qu'il lui apportait, c'étaient des notions plus précises, étayées par les dernières découvertes de la science. « Montrez-nous maintenant à quoi sert la philologie, lui commandait Wagner, et aidez-moi à réaliser la grande Renaissance où Platon embrasse Homère (1) et où Homère, rempli des idées de Platon, devient pour de bon le tout grand Homère ! » Précieuses conversations, auxquelles nous devons le premier grand livre de Nietzsche : *la Naissance de la Tragédie, selon l'esprit de la Musique*. Disons tout de suite que, conçue entre 1869 et 1871, l'œuvre ne vit le jour

(1) Le 28 mai 1869, Nietzsche prononce à Bâle sa leçon d'ouverture sur *Homère et la philologie classique*.

qu'en 1872. Mais ce qui prouve bien sa parenté avec les entretiens de Tribschen, c'est que l'auteur, dans sa préface posthume de 1886, rappelle qu'« il s'y adresse à Wagner comme pour un dialogue ». Et l'on y retrouve leurs thèmes familiers : réhabilitation de l'art, dégradé par l'imitation servile de Paris, du Paris Second Empire, l'art dégradé par la *Verwilderung*, c'est-à-dire le retour à la barbarie, à la sauvagerie qui menace l'Allemagne victorieuse, mais esclave du militarisme, du pharisaïsme, du matérialisme — « l'âge de plomb ». Or, comme leur grand devancier Schiller, nos deux penseurs considèrent l'art comme la vie même, comme la première et peut-être l'unique raison de vivre. Et tout spécialement — Schiller l'avait entrevu — l'art dionysiaque, la tragédie où la fureur bachique s'allie si heureusement à la sérénité apollinienne, et la musique à la plastique. Mais ce spectacle à la fois religieux et populaire, n'est-ce pas lui que renouvelle, aussi religieux, aussi populaire le drame wagnérien ? Dès la deuxième page du livre, on relève une citation des *Maîtres Chanteurs*... Et si les deux interlocuteurs redisaient ensemble combien ce théâtre, qui nous fait découvrir notre souffrance pour nous en libérer, mène directement à l'héroïsme, un héroïsme supérieur à la vie, aux hommes, à la morale, le plus jeune saluait dans le plus âgé l'Eschyle de notre temps, l'Héraclite aussi, celui qui dompte les contraires, l'âme tendre qui enveloppe un vouloir inflexible...

On sait à quelles attaques — des attaques féroces, à l'allemande — la *naissance de la Tragédie* fut en butte, de la part des savants « officiels », et spécialement du fameux Willamowitz-Möllerndorf. A Rohde, qui riposte à la *Zukunftsphilologie* (philologie de l'avenir) de Willamowitz par une *Afterphilologie* (philologie de pacotille, à la traîne), Wagner apporte son renfort amical par une *Lettre ouverte à Fr. Nietzsche* que publie la *Gazette de l'Allemagne du Nord*. Second service, somme toute, qu'il rend à son jeune ami, le premier étant de lui avoir révélé le musicien latent en lui.

* * *

... Mais revenons aux premiers enthousiasmes, à la lune de miel. Il n'est que de glaner dans les lettres de Nietzsche à cette époque pour en retrouver les échos.

Personne ne le connaît, écrit-il du Pilate à son ami Gersdorff, aux grandes vacances de 1869 ; personne ne le saurait juger ; car tout le monde part de principes qui diffèrent des siens et ne pourrait respirer à l'aise dans son atmosphère. Il règne en lui un idéalisme si absolu, une bonté si profonde et si touchante, un sérieux si sublime qu'à ses côtés, je crois être près du Divin...

Au même, le 11 mars 1870, le néophyte vantera l'« esprit chevaleresque » du Maître, « ennemi juré du vacarme plébéien de nos actualités politiques », et il conclut : « c'est un enrichissement inouï que de connaître de près un génie comme celui-là. » Écrivant à Wagner pour son anniversaire de naissance, le 22 mai 1870, il l'appellera « Père Séraphin ! » et il émettra ce souhait : « Puisiez-vous rester pour moi ce que vous avez été au cours de l'an dernier : le mystagogue qui m'initie aux mystères de l'art et de la vie ! »

Il aurait dû, en août, figurer comme témoin au mariage de son grand homme et de Cosima ; mais la guerre avait commencé avec la France, et le professeur bâlois servait comme infirmier dans l'armée bavaroise. Rentré malade dans la vie civile, il reprenait avec un tel zèle sa campagne pour l'érection du futur Bayreuth qu'il se demandait très sérieusement (15 décembre à Rohde) s'il n'allait pas jeter aux orties la toge universitaire pour se vouer uniquement à l'apostolat wagnérien. Ne parlait-il pas d'ores et déjà, en envoyant au maître sa *Naissance de la Tragédie*, d'une « ère bayreuthienne de la civilisation » ? Et cette intimité avec Wagner (« tu ne saurais imaginer combien nos plans se touchent », écrit-il encore à Rohde le 28 janvier 1872), quelle meilleure preuve en donner que son refus d'accompagner en Grèce le Pr Mendelssohn-Bartholdy, de Fribourg, parce que Mendelssohn est juif, et que cela peut déplaire à ses amis de Tribschen ?

Les « amis de Tribschen », aussi bien, allaient devenir « les amis de Bayreuth ». Cosima nous a décrit ce départ un peu mélancolique, où, tandis qu'elle fait les paquets, Nietzsche, pour la distraire, improvise au piano. Le 2 mai 1872, la première pierre du théâtre était posée. Fions-nous-en à Nietzsche, quand longtemps après il nous dit : « Je crois bien que ce furent là les journées les plus heureuses que j'ai vécues. Il flottait dans l'air un je ne sais quoi d'absolument inexprimable, mais qui éveillait des espérances d'une richesse inouïe. »

Un premier nuage pourtant monte à cet horizon radieux. Pour le 1^{er} janvier 1873, Nietzsche s'était rendu chez sa mère, à Naumbourg. Bayreuth était sur sa route ; il ne s'y arrête pas. Les Wagner lui en firent grief. Pourquoi cette abstention ? Charles Andler, dans son magistral ouvrage, s'est posé la question, comme naguère Cosima et son mari. Et, remontant aux débuts mêmes de l'idylle, il a repéré, dès 1870, des causes de froissement. Le tout jeune auteur de la *Philosophie dionysiaque* a pu reconnaître dans le *Beethoven* publié par l'auteur du *Ring* mainte idée qui lui appartenait en propre. Plus encore, l'année suivante, lorsque

au *Beethoven* fait suite l'opuscule *Surla destinée de l'opéra* (1871). Rivalité de penseurs, dit Andler, rivalité d'hommes aussi ; manifestement, celui qui plus tard, au seuil de la folie, enverra à Bayreuth ce télégramme : « Ariane, je t'aime ! », a cherché à supplanter dans l'estime, sinon dans le cœur, de « la margrave de Bayreuth » celui pour qui elle avait délaissé Bülow.

Et pourtant, pas un mot de récrimination dans les lettres tout humbles que l'adorateur envoie à son idole. Hypocrisie ? double visage ? Sans doute, dans tout Eros, Platon a dit qu'il entre de la haine ; *a fortiori* en Saxe. Mais on peut expliquer plus simplement le double jeu de Nietzsche : il semble bien qu'à chaque fois il soit, comme tant d'autres, retombé sous le charme. Wagner dégage un fluide magique. Avec cela, et si paradoxale que semble l'assertion, il y a chez le père de *Zarathustra*, à côté d'un incommensurable orgueil, une certaine humilité conquise sur lui-même, legs probable de ses ancêtres les pasteurs. Et aussi l'instinct de discipline allemand, le respect allemand des valeurs intellectuelles...

Les symptômes de désaffection, c'est dans les lettres aux autres correspondants qu'il les faut aller chercher. A Pâques 1873, pour réparer sa faute du nouvel an, le juvénile auteur de la *Philosophie grecque à l'époque tragique* vient lire à Bayreuth son manuscrit, et, signe qu'il y a du changement dans leurs rapports, déçoit ses hôtes. Il semble que Wagner ait tiré de Nietzsche tout ce dont il avait besoin, et alors, féroce comme est le génie, il s'éloigne. « Je suis rentré de Bayreuth, avoue-t-il au retour à Rohde, avec une mélancolie si tenace que je n'ai plus trouvé refuge que dans la fureur sacrée ». La « fureur sacrée », c'est la deuxième *Intempestive*, contre David Frédéric Strauss et les « Philistins de la culture ». Là il est lui-même, iconoclaste, n'épargnant personne. Mais dès février, ne lisons-nous pas dans une lettre à Gersdorff : « Dieu sait, du reste, combien souvent je scandalise le Maître ! C'est chaque fois, pour moi, nouveau sujet d'étonnement et dont je n'arrive pas à découvrir la raison. Je n'en suis que plus heureux de voir la paix rétablie. » Et quelques lignes plus loin, il y revient : « Dis-moi donc pourquoi, à ton avis, je scandalise Wagner à tout moment... » Seulement, la réponse, il la fournit lui-même lorsqu'il définit, par la suite, d'une part, son attitude de fidélité absolue et de dévouement complet, et de l'autre, « certaine réserve qui évite les contacts personnels *trop fréquents*, mesure nécessaire, je dirais presque mesure de prophylaxie, — il faut que je sauvegarde ma liberté, rien que pour pouvoir rester fidèle dans un sens plus élevé ».

Voilà l'explication de son abstention, l'explication de certaines piques, certaines méfiances toujours plus vives. Une lettre au Maître en personne, peu après ce séjour pascal à Bayreuth, s'excuse presque avec platitude du désagrément qu'a pu lui apporter sa visite « intolérable » !

* * *

Est-ce à cet éloignement croissant qu'il faut attribuer le demi-fiasco, à l'automne, de l'*Appel aux Allemands* lancé, sur commande, pour appuyer la souscription populaire en faveur du théâtre national ? Le texte d'Adolf von Stern, plus net, lui fut préféré. Et dans la troisième *Intempestive*, conçue à cette époque, doit-on voir en Schopenhauer proposé comme modèle, un Wagner idéalisé, Wagner tel que l'eût voulu son disciple ? C'est fort possible, et d'autant plus possible, que leurs chemins, de plus en plus, divergent. L'année d'après, le double manège continue. D'une part, l'entrevue estivale, au début d'août, avec les « châtelains » de Bayreuth, est orageuse. Au fond, Nietzsche ne peut pas ne pas laisser sentir qu'à part lui, il considère le fameux théâtre comme une erreur. Par une sorte de bravade, et pour sauvegarder sa liberté, comme il dit, il apporte dans sa valise le *Chant de triomphe* de Brahms et le dépose sur le piano : fureur du maître, intraitable sur ce chapitre. Fureur de Cosima quand, par boutade, Nietzsche se dit dégoûté de l'allemand et préférant parler latin. Rien d'étonnant donc si, à l'été, il n'assiste pas aux répétitions du *Ring*. Il faut bien nous persuader que si, pour lui Nietzsche, les Wagner représentent l'Amitié par excellence, le pôle central de sa vie, il n'en va nullement de même à Bayreuth où l'on se passe fort bien de ce visiteur. Le succès aidant, Cosima et son mari voient accourir autour d'eux les amis, et, parmi ceux-ci, de hautes personnalités intellectuelles, qui pouvaient, au moins en apparence, remplacer Nietzsche. Ajoutons qu'à Bayreuth, celui qui n'a pas fait preuve de soumission quasi servile, est éliminé d'office ; on y supporte de moins en moins la contradiction, pas plus Wagner que sa femme.

Cela n'empêche pas l'auteur des *Intempestives*, nonobstant une santé déplorable, d'en écrire une quatrième, précisément celle qui traite de *Richard Wagner à Bayreuth*. Situation paradoxale — et bien allemande — qui veut que le thuriféraire entonne son dithyrambe juste au moment où il doute de plus en plus de son demi-Dieu ! Fort heureusement, nous avons

encore les esquisses de cette dernière *Considération*. Et elles sont symptomatiques, comme aussi ces *Réflexions sur le Comédien* où sont reprochés à Wagner, non seulement son « histrionisme », mais encore son déchainement, sa démesure. Mais prenons le texte définitif ; nous ne serons pas les premiers, certes, à lire entre les lignes, et à découvrir, sous les fleurs, des piquants terribles. Déjà cette question que le panégyriste se pose, dès la première page : les fêtes de Bayreuth tombent-elles au bon moment ? Wagner peut-il être compris, goûté par son époque, par son peuple ? — cette question ne laisse pas d'être, au fond, assez cruelle. Et, lancé dans la biographie de son héros, ce singulier apologiste signale chez lui, dès sa jeunesse, « un esprit d'agitation, d'excitation, une hâte fébrile à se saisir de mille choses, un goût passionné des états d'âme tendus, presque morbides, le passage brusque d'instant à l'instant où le cœur goûte un calme plein d'âme, à des crises de violence et de tapage... Quiconque ne regardait qu'à la surface pouvait le croire né pour être dilettante... ». Cette propension au dilettantisme, aussi bien, n'est-elle pas « spéciale aux villes de savants » ? Non content de cette flèche décochée, en passant, à Leipzig, le sagittaire déplore qu'« à pareil début ait manqué la naïveté, une certaine manière d'être soi, d'être original en toute simplicité » ; il regrette qu'à cet artiste « l'esprit d'imitation ait été départi dans une mesure particulière ». Déjà, on le voit, l'accusation de cabotinage...

Ce n'est pas tout. Nietzsche, à Tribschen ou à Bayreuth, a sûrement dû souffrir du despotisme qu'exerçait sur ses familiers le maître de la maison. Aussi réserve-t-il, dans son portrait, une place spéciale à cette volonté violente, aux jaillissements brusques, et qui cherche à se faire jour « par toutes les voies, par les cavernes et les défilés ». Comme palliatif, il ajoute qu'« alliée à un esprit étroit, pareille volonté aurait pu, dans ses aspirations absolues et tyranniques, devenir fatale ». Mais il est surtout, dès ce moment, hanté par le soupçon d'insincérité chez Wagner. Cette existence « ballottée en tous sens par l'illusion inquiète », n'a-t-elle pas, « pour rappeler une pensée de Schopenhauer, n'a-t-elle pas, vue de tout près, beaucoup de cabotinage en elle, et même de cabotinage singulièrement grotesque ? » Convenons-en : il est difficile d'être plus incisif dans la louange !

Ce n'est pas en vain que Nietzsche, comme l'a remarqué Ch. Andler, est compatriote direct des grands polémistes de l'Allemagne : Luther, Mélanchton, Fichte, et tant d'autres. Le voici maintenant qui écrase son « ennemi aimé » en le comparant, insidieusement, à Goethe, si doux, si calme, si libéral... « Ni l'histoire, ni

la philosophie n'ont appris à Wagner la quiétude vis-à-vis de lui-même. » Puis, après quelques allusions très appuyées à son don magique et démoniaque de revêtir la personnalité d'autrui, à son talent d'imitation, sa virtuosité d'acteur — toujours ! —, Nietzsche de déclarer que la réforme du théâtre telle que la rêve Wagner n'est rien en regard de sa mission « plus haute et plus lointaine », celle « que son génie lui a fixée ». On ne saurait mieux traduire sa désillusion quant à Bayreuth, simple succès théâtral « qui repose sur un malentendu et qui a de quoi couvrir de honte » celui qui en est l'objet. N'est-ce pas en effet une tout autre révolution qu'il s'agit d'accomplir : celle qui changera les mœurs, l'éducation, les vertus, l'Etat ?

On s'explique, dans ces conditions, le jugement réprobateur de M^{me} Wagner. Plus fine que son mari, qui se grisait de l'encens sans flairer ici le poison, elle dirait du livre qu'« on y rencontre parfois une maladresse abrupte, malgré la profondeur du sentiment ». — « Nous souhaiterions, poursuit-elle, qu'il (l'auteur) s'occupât surtout de sujets grecs. » Nietzsche, d'ailleurs, semblait prévoir que ses amis sauraient lire entre les lignes et deviner l'attaque sous l'éloge, puisqu'un brouillon de la lettre qui devait accompagner l'envoi du volume à Bayreuth contient cette phrase malheureusement si vraie : « Mon métier d'écrivain a cette conséquence fâcheuse, qu'il remet en question l'une ou l'autre de mes relations personnelles, chaque fois que je publie un livre. »

Le « seigneur de Bayreuth » n'en presse pas moins son glorificateur de venir assister, en août (1876), aux répétitions du *Ring*. Nietzsche s'y rend. « J'ai presque regretté d'être venu », confesse-t-il à sa sœur, dès le premier jour. Non pas seulement à cause de maux de tête quasiment intolérables par une chaleur étouffante : « lundi, j'ai assisté à la répétition ; cela ne m'a pas plu du tout et il m'a fallu sortir ». (Les vociférations de la Materna, surtout, l'avaient exaspéré.) Cela le 1^{er} août ; quatre jours après : « Ma chère sœur, cela ne va pas, je m'en rends bien compte. D'incessants maux de tête — mais pas encore de la pire espèce ! —, je me sens épuisé. Hier, je n'ai pu écouter la *Walkyrie* que dans une salle obscure ; impossible de rien regarder ! Que je voudrais être loin d'ici ! c'est par trop absurde de rester ! J'appréhende chacune de ces interminables soirées d'art, et pourtant je ne les manque pas... Je veux partir, aller dans le Fichtelgebirge ou quelque part ailleurs. » Et en effet, il se sauve, au moins pour quelques jours. A Klingenberg, en pleine forêt, il échappe du moins à ce supplice moral d'être condamné à porter aux nues ce qu'il exécère. « Songe avec quelles précautions il

m'a fallu vivre ces dernières années», confie-t-il à sa chère correspondante. « J'ai besoin de toutes mes forces pour supporter la déception infinie que cet été représente pour moi... Tout, maintenant, m'intoxique et me fait mal. » Il revient pourtant à Bayreuth, pendant qu'on joue le second cycle de la *Tétralogie* ; mais — force ou lâcheté ? — il n'y assiste pas. Ce Wagner, tyrannique avec son personnel théâtral, ce Wagner qui s'incline devant l'empereur et les « officiels », cette « tourbe patronale » qui « protège » maintenant son entreprise, ces foules suantes et vulgaires, ces beuveries ; il n'y tient plus. Jamais plus il ne devait revenir sur la Colline sainte...

* * *

A l'automne, Nietzsche se fait mettre en congé à Bâle, et le 1^{er} octobre 1876, en route pour Sorrente, où l'attire sa maternelle amie Malvida von Meysenbug ! Il part accompagné d'un nouvel ami, connu en septembre, un jeune Israélite, du nom de Paul Rée. A croire Cosima, Rée aurait exercé sur Nietzsche une influence néfaste et l'aurait éloigné de Wagner, bruyamment antisémite. En tout cas, les relations *paraissent* toujours amicales avec les Wagner, venus eux aussi retrouver le groupe fraternel de Sorrente. Mais le dernier soir, à la veille du jour où il doit regagner sa Bavière, Wagner a un ultime entretien avec lui : est-ce à dessein qu'il lui parle de *Parsifal* ? C'était la dernière fois qu'ils se parlaient, déjà comme deux étrangers...

Et cependant, extérieurement au moins, l'amitié subsiste. Les lettres de cette époque ne manquent pas de cordialité. En janvier 1877, très amicalement Wagner offre de collaborer aux *Bayreuther Blätter* (Feuillets de Bayreuth) à celui qui, dans le livre qu'il élabore, *Humain, trop humain*, a la dent si dure pour « le romantique effondré au pied de la croix ». Nietzsche refuse, mais on est presque tenté de s'en étonner, tant leurs relations demeurent normales, pour le dehors au moins. Rétrospectivement, Nietzsche écrira qu'il ressentait alors l'impression qu'on éprouve « quand on est passé, inconsciemment, à travers un immense danger ». Il parlera de tout ce commun passé, de « toute la force, tout le travail, toute l'espérance, toute la jeunesse, toute l'affection *gaspillés en vain* », de l'incurable déception qui le condamnait maintenant à suivre son chemin, « solitaire comme le rhinocéros », dit un poème hindou. Il tombe gravement malade, passe l'été à Ragaz, puis aux bains de Rosenlauri qui le soulagent. Wagner, lui, ne semble guère souffrir de leur

mésintelligence; son évolution l'entraîne ailleurs, et aussi le succès, Cosima, un certain bourgeoisisme... On ne voit pas qu'il se soit beaucoup inquiété de Nietzsche.

L'hiver 1877-1878 va précipiter la brouille. Nietzsche prétend que l'envoi de *Humain, trop humain* se croisa juste avec celui du livret de *Parsifal* accompagné de la fameuse dédicace. C'est impossible, à cause des dates. L'important, c'est que les deux œuvres aient si gravement différé. Dans la lettre que, sans doute, il prépara sans l'envoyer au destinataire, l'auteur de *Humain* se donnait comme « un héraut d'armes qui va de l'avant, sans savoir si ses chevaliers le suivent, ni même s'ils existent encore ». L'article publié par les *Bayreuther Blätter* au mois d'août qui suivit devait lui apporter la réponse. Sous le titre de *Publicité et popularité*, Wagner se répandait en attaques contre son ancien ami, après avoir porté oralement l'avis que ce livre lui faisait l'effet d'un bulbe qui a fleuri, mais d'où la fleur est passée, en sorte qu'il n'en subsiste qu'une horreur ! Nietzsche, remarquons-le, essaye de montrer plus de générosité que son adversaire ; lisez sa lettre à Peter Gast (Bâle, 31 mai 1878) : « Bayreuth a lancé l'anathème contre mon livre, et il semble qu'on ait en même temps prononcé l'excommunication majeure sur son auteur. Mais on s'efforce de retenir encore mes amis, en me donnant pour perdu... Wagner a manqué une belle occasion de montrer de la grandeur d'âme. Mais cela ne doit pas égarer mon jugement, ni sur lui ni sur moi-même. » Même note lorsqu'il s'adresse à Seydlitz, le 11 juin : « S'il (Wagner) savait tout ce que j'ai sur le cœur contre son art et ses visées, il me prendrait pour un de ses pires ennemis, ce que je ne suis pas, vous le savez bien. »

Mais cette rupture suivit la même courbe que toute autre en ce bas-monde. Les deux partenaires éprouvèrent, à jamais, une impression d'irréparable solitude. « Dites-lui que, depuis qu'il m'a quitté, je suis seul » : cette plainte de Wagner, à la veille de sa mort, à Elisabeth, sœur de Nietzsche, Nietzsche lui-même l'a exhalée cent fois, sous diverses formes. Et le soin même qu'aux heures de bravade, l'un et l'autre mettent à simuler l'indifférence prouve assez combien mortelle est leur blessure. Comme plus tard son héros, le futur créateur de Zarathustra mande à sa vieille amie Malvida von Meysenbug qu'il va désormais renoncer au commerce des hommes (15 juillet 1878), et l'on n'ose le croire sincère lorsqu'il proclame cette brouille « un bienfait » pour son émancipation intellectuelle (A Seydlitz, 18 novembre 1878). Plus sincère il apparaît quand au cours de

ce terrible hiver, le pire de sa vie, a-t-il toujours affirmé, il ajoute en post-scriptum à Overbeck : « Les *Dialogues des Morts* de Fontenelle semblent écrits pour moi. » Écoutons encore Wagner demander au même Overbeck des nouvelles de « notre ami » : « Je suis pourtant affligé d'être aussi complètement exclu de la vie et des détresses de Nietzsche », écrit-il textuellement au printemps de 1879. Cependant que « la partie adverse » envoie par le même intermédiaire sa « petite cotisation » pour l'œuvre de Bayreuth avec ce commentaire : « Je ne vois vraiment pas pourquoi je cesserais de la payer. » Non, quoi qu'ils en aient, l'oubli est impossible : « Voilà trois ans que je ne sais plus rien d'eux », gémit en janvier 1880 à une lettre Malvida, et, dans une heure tendre encore, à l'été, cet aveu à Gast-Kœselitz :

Aussi, rien ne peut-il me compenser la perte d'une amitié comme celle de Wagner, depuis quelques années. Que de fois je rêve de lui ! et chaque fois, c'est pour revivre notre douce intimité de jadis. Jamais parole mauvaise ne tomba entre nous, et dans mes rêves pas davantage ; mais que de propos encourageants et gais ! jamais peut-être je n'ai tant ri avec personne. Maintenant, c'est fini, et que me sert-il d'avoir *raison contre* lui à bien des égards ! Comme si cela pouvait effacer de ma mémoire l'amitié perdue !

Mais la rancune humaine est forte, surtout entre personnalités de cette trempe. L'amitié déçue, comme l'amour leurré, se venge par le dépit, et monte de bien vilaines machines de guerre. Par exemple, cette découverte de *Carmen*, le 18 novembre 1881. Tout de suite après la « révélation » du Retour éternel, Nietzsche s'enthousiasme pour la musique « méridionale » de Bizet ; et ce seul terme de « méridionale » indique assez qu'il va désormais écraser la musique « du nord », on sait laquelle, sous celle-là, voire même sous la « musiquette » de Peter Gast. Il faut toujours ici se reporter à ces lignes adressées, *in extremis*, de Turin, à Karl Fuchs, quelques jours avant la folie : « Ne prenez pas au sérieux ce que je dis de Bizet. Tel que je suis, Bizet n'entre mille fois pas pour moi en ligne de compte ; mais comme *antithèse* ironique dressée contre Wagner, c'est d'un effet très fort. »

On croyait, dans l'entourage des deux grands hommes, pouvoir espérer encore une réconciliation, à l'occasion de la première de *Parsifal*, à l'été 1882. C'était mal connaître l'un et l'autre. Nietzsche aurait voulu que Wagner fit le premier pas (à Overbeck, 29 janvier), car il ne pouvait oublier le récent jugement de Bayreuth sur la *Gaie science* qui venait de paraître : « Tout ce qui a quelque valeur, là dedans, vient de Schopenhauer. » Peine perdue : Wagner n'avait pas pour cela l'esprit assez large, Cosima moins encore. Il faut laisser ici la « grandeur d'âme »,

la noblesse du geste au solitaire de Sils-Maria : obligé de s'abstenir lui-même, il eut la générosité d'envoyer là-bas sa sœur.

Dépit amoureux : c'est à cette qualification qu'il faut s'en tenir pour tous leurs rapports depuis. Alternativement, ce sont des boutades cruelles comme celle-ci :

L'idée que Wagner puisse avoir jamais cru que je partageais ses opinions me fait aujourd'hui rougir ;

ou au contraire des redécouvertes d'affinités qui manifestement rendent la blessure plus vive : à l'été, le frère et la sœur, jouant ensemble des compositions de jeunesse de Nietzsche, ont été frappés de leur ressemblance d'accent avec *Parsifal* :

C'est avec une vraie terreur, je l'avoue, que j'ai reconnu de nouveau combien, au fond, je suis intimement apparenté avec Wagner.

Wagner meurt, le 13 janvier 1883, à Venise, quand Nietzsche est, en somme, presque son voisin, à Rapallo. Toujours les coïncidences, et toujours ce même mélange de réactions contradictoires. Nous avons, d'une part, un brouillon de lettre très émue à Cosima ; de l'autre, ces mots, à Gast, le 19 février :

Cela va de nouveau bien, et je crois même que la mort de Wagner était le plus fort soulagement que je puisse éprouver aujourd'hui. Ce fut dur d'être obligatoirement l'adversaire, pendant six ans, de l'homme que j'ai le plus vénéré. Je ne suis pas fait d'une pâte assez grossière pour cela. Et en fin de compte, c'est simplement contre Wagner devenu vieux qu'il m'a fallu me défendre : le vrai Wagner, je veux devenir encore, pour une bonne part, son héritier... L'été dernier, je me suis rendu compte qu'il m'avait ravi, en Allemagne, tous les hommes sur qui cela vaut encore la peine d'exercer une influence...

Jugement mitigé, on le voit, où voisine l'admiration respectueuse avec une pointe de jalousie.

Il en sera de même, dorénavant, dans tous les propos et les écrits de Nietzsche. A Heinrich von Stein, par exemple, ce jeune *privat-docent* peut-être envoyé en éclaireur à Sils pour sonder Nietzsche entre le 26 et le 28 août 1884, celui-ci parlera simultanément de son affection, voire de sa compassion pour Wagner, mais avec cette réserve : « Toutefois, je suis bien loin de vouloir me comparer avec lui. Il appartient à un genre d'hommes qui diffère de moi du tout au tout, probablement à celui des grands comédiens. » Cette attitude, c'est bien celle de *Par delà le bien et le mal*, l'œuvre contemporaine où l'on se rappelle le fameux jugement sur les *Maîtres chanteurs*, cette musique qui « a du feu, du cœur, et en même temps la

peau flasque et blondasse des fruits qui mûrissent trop tard ».

C'est parcellément, malgré les apparences, celle du *cas Wagner*. Dans ce pamphlet, fruit du dernier été normal (1888), il faut voir autre chose que les excès, le coup de massue : « Wagner nous présente un verre grossissant : on se regarde dedans, on n'en croit pas ses yeux, tout s'agrandit Wagner lui-même devient grand » ! Sous les diatribes qui, sans nuances, nous donnent Wagner comme un malade, un décadent, son œuvre comme un pernicious alcool, son orchestre comme « brutal, artificiel et innocent à la fois », sa mélodie comme un polype, son style comme volontairement laid, tarabiscoté à la Goncourt, ses héroïnes comme des hystériques à la Bovary, on voit percer, de temps à autre, un aveu, un regret comme celui-ci : « Je déteste Wagner, mais je ne peux pas souffrir d'autre musique », ou encore :

Il sait, sous le plus petit volume, faire tenir un infini de sens ou de douceur. Sa richesse de nuances, de pénombres, de secrètes et mourantes lumières, nous a gâtés à ce point que presque tous les autres musiciens nous semblent, après lui, trop robustes. Quand on fait abstraction du Wagner magnétiseur, du peintre de grandes fresques, il reste un autre Wagner, qui amasse des trésors de petites choses précieuses ; notre plus grand mélancolique de la musique, plein de regards, de tendresses, de consolantes paroles que personne n'avait jamais dites ; le maître des félicités tristes et languides...

Cela rappelle le bel éloge de *Parsifal* à Gast, de Nice, le 21 janvier 1887 : « Wagner a-t-il jamais fait mieux ?

Va-et-vient identique dans *Nietzsche contre Wagner*, qui censément veut achever l'exécution commencée par le *Cas*. Si cette musique a vainement tenté de ressusciter « les monstres scandinaves », si, trop énorme et trop sérieuse, elle nous rend physiquement malades ; si son auteur est « un danger », est l'« antipode » de Nietzsche, en revanche, quelle maîtrise pour dérouler la mélodie des âmes souffrantes, opprimées, martyrisées, pour donner expression à toute misère secrète ! « Wagner est quelqu'un qui a profondément souffert : c'est là sa supériorité sur les autres musiciens. » N'oublions pas qu'un des chapitres du libellé a pour titre : *Wo ich bewundere*, où j'admire...

* * *

Tel est, rapidement relaté, l'historique de ces singuliers rapports. Au fond, Nietzsche toute sa vie est resté, en son for intime, fidèle à son « unique » ami. « Je l'ai aimé, et personne d'autre que lui ; c'était un homme selon mon cœur... », trouvons-nous dans les

inédits de la *Transvaluation*. Mais, dans cette haine, il y a beaucoup de tendresse et l'on peut parler ici de « haine amoureuse ». « Malvida m'a écrit une fois — raconte Nietzsche à sa sœur (26 décembre 1887) — qu'il y avait deux personnes pour lesquelles j'étais injuste : Wagner et toi, ma sœur. Pourquoi cela ? *Peut-être parce que c'est vous deux que j'ai le plus aimé et que je ne puis imposer silence à la rancune que je vous garde de m'avoir abandonné...* » Oui, Nietzsche a vu clair en lui-même, ce jour-là. Il en veut à Wagner de l'avoir quitté, de n'avoir pas suivi son chemin, à lui Nietzsche. Et aussi, redisons-le avec Ernst Bertram : Nietzsche hait en Wagner quelques-uns de ses défauts personnels. Est-ce qu'il n'est pas, lui aussi, comme le potentat de Bayreuth, autoritaire, égotiste, tirant tout à soi avec la rapacité du génie ? Est-ce qu'il n'est pas, lui aussi, Allemand jusqu'aux moelles — Allemand, c'est-à-dire chaotique, confus, trop musicien — *cave musicam* ! et romantique pareillement, donc malgré tout décadent, décadent comme Venise, comme Tristan qui hait le Jour ? Et, à tout prendre, comédien de même, homme de théâtre qui se met en scène, Zarathustra-Dionysos, pédagogue, et par suite sycophante ?

A tout prendre, ces deux Allemands ont fait le même rêve — le rêve de tous leurs grands compatriotes : régénérer l'Allemagne par une culture nouvelle. Une culture qu'ils *croyaient* grecque, comme aujourd'hui encore leurs successeurs nationaux-socialistes s'imaginent réaliser la renaissance néo-hellénique de Hölderlin. L'Art pris pour base d'une rénovation sociale, un idéal de vie profuse, risquée, souple, indépendante à la fois des morales courantes et d'un Etat tyranique et militarisé, la joie et l'harmonie introduites définitivement dans l'existence des individus comme dans celle d'une communauté fraternelle : toutes ces visions d'un avenir meilleur les avaient d'abord unis, d'enthousiasme. Mais Nietzsche, impulsif, emporté par cette illusion qui nous fait voir dans « l'autre » ce que nous voudrions être nous-mêmes, n'a pas discerné que de longue date, depuis 1848 déjà, le Graal avait tendance à supplanter l'Or des Nibelungen, que l'idéal de pitié wagnérien, dès 1857, aboutissait à l'Enchantement du Vendredi saint, Apollon à Jésus, qu'aussi bien dès 1864, l'ancien disciple de Feuerbach ménageait la religion, même dans ses écrits (1) et que, sous l'influence de Cosima et du succès, il redevenait royaliste, et luthérien.

(1) *Sur l'Etat et la Religion, Art et politique allemands.*

Et comme, tout au fond de lui-même, le descendant de tant de pasteurs restait, comme disait Charles Andler, « un chrétien qui s'ignore », à la recherche d'un christianisme plus parfait, et que ses tendances aristocratiques l'inclinaient en somme vers une Royauté des forts, il en a voulu à Wagner d'avoir obliqué dans le sens de ses aspirations secrètes, à lui Nietzsche. Et, de son côté, Wagner — et Cosima surtout — s'est détourné de cet extrémiste qui ne composait pas suffisamment avec la réalité, qui maniait les explosifs au risque de se faire sauter lui-même, et qui lui rappelait une période désagréable de son passé. En dépit des apparences, ils se sont demeurés fidèles ; chez Nietzsche, cette constance se matérialise nettement dans le culte conservé jusqu'à la fin pour Cosima ; au bord de la folie, le télégramme *Ariane, je l'aime...* Bertram rappelle qu'un jour où l'on discutait devant Elisabeth Fœrster, la sœur de Nietzsche, sur les raisons et les torts des deux amis, elle concluait par cette émouvante parole : « Je me range, moi, au parti de celui qui a le plus souffert, et ç'a été indubitablement mon frère. »

(A suivre.)

Les idées morales, sociales et politiques de Platon

par Pierre LACHIEZE-REY,
Professeur à l'Université de Lyon.

V

Hierarchie des fonctions et des techniques. La technique d'usage suprême et l'Idée de l'Âme (suite).

Dans l'étude de la hiérarchie des techniques établies par Platon nous avons examiné jusqu'à présent la distinction des techniques principales et des techniques auxiliaires, des techniques de fabrication et des techniques d'usage. Nous avons vu, à propos de cette dernière distinction, comment Platon subordonnait le technicien de fabrication au technicien d'usage, n'accordant la science qu'au second et ne concédant au premier qu'une opinion vraie. *Mais cette subordination ne doit pas nous faire croire que tout usager possède la technique d'usage* : un mauvais joueur de flûte n'aurait aucune qualité pour diriger un fabricant de l'instrument correspondant et pour lui dire ce qu'il faut faire ; il en serait de même, en matière d'enseignement, d'un mauvais élève et d'un père de famille inexpérimenté toujours prêt à écouter les doléances de son fils tandis qu'il ignorerait entièrement la valeur pédagogique des différentes disciplines ; ils ne seraient ni l'un ni l'autre autorisés à donner leur avis sur le contenu des programmes et sur les méthodes employées par les professeurs. Celui qui réglerait sa fabrication sur de tels usagers ne mériterait pas le nom de technicien ; nous l'avons déjà rencontré une fois sous le nom de cuisinier qui lui est décerné dans le *Gorgias* et nous aurons encore à le retrouver ultérieurement.

Or la situation que nous venons de définir en envisageant le cas où le mauvais joueur de flûte, le mauvais élève et le père de famille inexpérimenté joueraient le rôle de dirigeants relativement aux producteurs correspondants n'est pas du tout une situation exceptionnelle ; elle est, au contraire, la plus fréquente, par suite de *l'ignorance où l'usager se trouve de sa propre utilité*. A la science véritable de cette dernière se substitue une opinion qui provient de facteurs multiples, tendances, désirs, passions ou besoins de

toutes sortes, et qui, par suite, n'est vraie que d'une manière partielle et par accident. *A celle opinion confuse sur l'utile correspond naturellement une production anarchique des techniques de fabrication se guidant, non plus sur le véritable intérêt, mais sur les désirs des consommateurs.* Il en résulte que ces techniques participent plus ou moins de ce que nous appelions plus haut la cuisine et que Platon appelle encore la flatterie : cette proportion est variable ; elle est particulièrement importante chez l'orateur public et chez le politicien (1) ; elle est moins grande chez le cordonnier, le tisserand ou le menuisier ; elle est réduite au minimum chez le pilote ; toutefois on ne saurait prétendre qu'elle est jamais dans la pratique entièrement éliminée.

Mais laissons de côté maintenant cette contamination inévitable de la technique par la cuisine ; considérons uniquement le technicien dans la mesure où il mérite son nom parce qu'il produit une œuvre positive, l'œuvre telle qu'elle doit être dans la perspective de son art ; négligeons ce que le tailleur, le cordonnier, le menuisier accordent à des modes nuisibles ou dangereuses ; ne voyons en eux que les artisans qui produisent des vêtements, des chaussures, des sièges et autres réalités que l'on appelle généralement des biens, en entendant par là des moyens qui permettent d'obtenir des effets objectivement réels, soit dans des conditions normales, soit dans des conditions exceptionnelles ; nous voyons alors que *ces artisans ne peuvent avoir la préention de qualifier directement et par eux-mêmes les produits qu'ils nous fournissent, les puissances qu'ils mettent à notre disposition.* Si nous les affranchissons de la tutelle et de la direction d'un usager ignorant, tutelle et direction que, d'ailleurs, ils subissent, comme nous

(1) C'est ainsi que dans la *Gorgias* (518 a et sq.) Platon condamne une politique d'enflure et de prestige dont le seul but est de plaire à la multitude dans ses désirs de grandeur et de luxe : « Tu viens de m'affirmer, dit en substance Socrate à Kalliklès, qu'il y a eu dans cette ville d'excellents hommes d'Etat ; et, quand je te demande lesquels, tu mets en avant des gens qui n'ont cherché qu'à satisfaire les passions de leurs concitoyens sans avoir aucune compétence qui leur permit d'en juger la valeur. Tu me réponds en somme comme tu le ferais si, sur mon désir de connaître des hommes capables de soigner et de fortifier le corps, tu me citais avec beaucoup de sérieux Théarion le boulanger, Mithaïkos qui a écrit sur la cuisine sicilienne, et Sarambos, le cabaretier. Tes prétendus politiques ressemblent à des traiteurs qui, ayant su rassasier et engraisser les corps de leurs clients, recevraient les éloges de ces derniers, alors qu'ils n'auraient peut-être abouti qu'à ruiner leur santé. Ils ont régalaé les Athéniens en leur servant tout ce qu'ils désiraient ; aussi dit-on qu'ils ont rendu la cité grande et prospère ; mais on ne s'aperçoit pas qu'il n'y a là qu'une enflure et une tumeur. Ils ont multiplié les ports, les arsenaux et les remparts ; ils ont fait affluer dans la ville les tributs et les contributions ; mais ils n'ont pas songé à accroître l'esprit de modération et la justice. Aussi le résultat de leur action n'est-il, en dernière analyse, qu'un affaiblissement destiné à préparer la catastrophe. »

l'avons vu, effectivement dans la pratique, ils tombent nécessairement sous la juridiction d'une ou plusieurs techniques d'usage que l'on doit appeler, pour bien préciser, des *techniques de bon usage* ; telles sont, par exemple, en ce qui concerne le corps, la gymnastique et la médecine (1). Il appartient en effet à ces deux disciplines de décider d'abord si les objets fournis correspondent exactement aux conditions requises par une bonne hygiène, s'ils n'imposent pas au corps certaines gênes nuisibles à ses mouvements, s'ils ne l'exposent pas à certaines déformations et s'ils le protègent efficacement contre les intempéries. Il leur appartient, d'autre part, de déterminer à quel moment il faut se vêtir ou se dévêtir, choisir tel vêtement ou tel autre, pratiquer la marche ou rester assis. Bref, le vêtement, la chaussure ou le siège ne devront pas être considérés comme bons absolument, contrairement à ce qui pouvait le paraître à première vue, mais ils ne le seront que relativement, dans la perspective d'un ensemble et d'une économie générale dont la connaissance ne relève pas de la technique de fabrication.

La décision par laquelle la technique d'usage se prononce sur la valeur d'une production peut intervenir à différents niveaux. L'idéal serait qu'elle intervint en quelque sorte à l'avance, c'est-à-dire que la technique d'usage réglât et déterminât entièrement la technique de production. C'est un idéal que Platon, comme nous le verrons, s'est souvent efforcé d'atteindre dans le domaine de la politique ; c'est l'idéal qui est en grande partie atteint quand on fait faire des chaussures ou un vêtement sur mesure, — mieux encore, car une latitude moindre est ici laissée au producteur, quand un spécialiste détermine exactement les conditions dans lesquelles un appareil destiné à s'adapter à un membre infirme doit être réalisé. C'est le cas encore du médecin quand il fixe dans une ordonnance la composition des remèdes, ou de l'art médical en général quand, de proche en proche, il provoque la fabrication ou l'extraction de certaines substances qu'il sera appelé à utiliser. On peut concevoir d'ailleurs la multiplication de pareilles interventions et l'idéal, au moins esquissé par Platon, de soumettre le boulanger à la direction du médecin est déjà partiellement entré dans le domaine de la pratique. Si la fabrication se trouvait ainsi, au préalable et dans toute son étendue, soumise à la technique d'usage, le technicien de fabrication éprouverait immédiatement sa dépendance et ne serait point porté à sanctionner de son approbation, en dehors de tout contrôle, l'œuvre

(1) *Gorgias*, 517_e et sq.

qu'il a réalisée, se croyant en droit d'imiter dans sa sphère le Créateur dont la Genèse nous dit : « Dieu fit la lumière et la trouva bonne. » Le contrôle et l'approbation lui seraient en effet donnés à l'avance et ne viendraient pas de lui.

Mais, pour de multiples raisons, une telle réglementation de la fabrication par la technique d'usage est généralement impossible, et, si loin qu'elle soit poussée, elle laisse toujours un certain jeu à l'initiative du producteur. Le plus souvent, la production s'opère avec beaucoup d'indépendance et de liberté relativement à une technique d'usage proprement dite et celle-ci n'intervient qu'ensuite pour régler le régime de la consommation et de la répartition. Enfin, il peut se faire que la technique d'usage soit un idéal plus qu'une réalité parce que l'homme ne sait pas, dans un domaine défini, comment il faut produire ou consommer ; c'est le cas, par exemple, quand le médecin ne peut se prononcer sur le caractère plus ou moins nuisible d'un aliment, et l'on voit alors naturellement augmenter dans la technique correspondante de production la marge d'indétermination. Toutefois cette marge d'indétermination qui laisse au technicien de fabrication une grande liberté de production et qui lui donne le sentiment d'une autonomie créatrice dans la réalisation de son œuvre ne saurait lui conférer le droit de la qualifier comme bien au sens réel et profond du mot, alors que précisément cette liberté n'est que la conséquence d'une ignorance et que cette autonomie n'est qu'apparente puisque le technicien de fabrication n'échappe à la technique de bon usage que pour obéir dans une large mesure et d'une manière plus ou moins complète aux désirs de l'usager inexpérimenté.

Ce n'est pas seulement le technicien de fabrication qui n'est pas autorisé à nous présenter sa production comme un bien absolu, mais encore le technicien d'usage, car l'idée d'une technique d'usage conduit nécessairement à l'idée d'une technique d'usage suprême par rapport à laquelle toute technique d'usage inférieure devient technique de fabrication, et qui met en jeu l'usager en soi dans sa totalité, c'est-à-dire l'homme, avec la supériorité de son âme sur son corps. Or, le technicien d'usage qui s'arrête dans sa technique sur un plan inférieur comme celui du corps, ce qui est par exemple le cas du médecin, ignore ce qui, au point de vue de la technique suprême de l'âme, est un bien ou un mal et ne trouve point dans son art de quoi décider à ce sujet (1). Il l'ignore d'autant plus que la technique de l'âme consiste à connaître ce qui convient, non pas simplement à l'âme en soi, à l'âme envisagée pour ainsi dire in

(1) Lachès, 195 c.

abstracto, mais aussi ce qui convient à chaque âme particulière. Elle est comme une possession intérieure de ce thème fondamental que l'on pourrait appeler *l'Idée de l'âme*, et, grâce à cette intimité complète avec cette Idée, elle aperçoit ce que chacune de ses variations, c'est-à-dire les âmes individuelles avec leur situation psychologique définie, avec leurs caractères propres, réclament et exigent pour la réalisation de leur perfection intégrale. Elle est la science de l'usager en soi considéré, non point seulement dans l'être humain en général, mais encore dans cet être humain qu'est chacun de nous pris dans son individualité. Il ne faut pas oublier qu'il s'agit là d'un principe essentiel que Platon ne cesse de formuler au cours de ses dialogues et dont il poursuit l'application dans tous les domaines pour nous le faire complètement assimiler : *apercevoir l'un dans le multiple et le multiple dans l'un. C'est dans le Phèdre, à propos de l'art du discours, qu'est mise en lumière la nécessité d'appliquer à l'âme le principe en question.* Platon nous dit ici de l'art oratoire à peu près ce que dira plus tard Pascal de l'art de persuader. Puisque cet art a pour but de conduire les âmes, le futur orateur devra d'abord acquérir la connaissance théorique des diverses sortes d'âmes, de leurs distinctions qualitatives et des différentes espèces de discours qui correspondent à ces distinctions. Mais il ne se contentera pas de cette science encore scolaire et livresque ; il devra faire preuve de jugement et savoir observer dans les cas concrets la manifestation et le développement des principes qu'il a médités. S'il ne pouvait pas le faire, il ne serait pas plus avancé que s'il était resté sur les bancs de l'école. Quand on sera capable de dire quels sont les esprits susceptibles d'être convaincus par une catégorie déterminée de discours, quand, mis en présence de quelqu'un, on sera en mesure de distinguer assez nettement à qui l'on a affaire, pour se dire à soi-même : *Voilà l'homme, voilà la nature dont j'ai appris la formule ; cet homme est là devant moi maintenant ; il faut lui tenir tels discours et de telle manière pour produire en lui telle conviction ; quand, enfin, on saura discerner les cas où l'on doit parler ou s'abstenir de le faire, quand on pourra reconnaître l'opportunité ou l'inopportunité d'employer les genres concis, émouvant, véhément, ou tout autre type de discours dont on a appris la théorie, alors seulement on aura atteint la perfection de l'art, mais auparavant, non pas (1).*

C'est l'impossibilité de celle adaptation individuelle par la posses-

(1) *Phèdre*, 271 a et sq. Cf. également *Phèdre*, 277 b.

sion active de l'Idée qui motive dans ce même dialogue la condamnation des discours écrits. Ces discours

ont un grave défaut, défaut absolument semblable à celui de la peinture. En effet, les produits de ce dernier art sont comme s'ils étaient vivants ; mais, si quelqu'un les interroge, ils gardent un silence imposant. Il en est de même des discours en question. On croirait d'abord qu'ils s'expriment en personnes qui pensent ; mais, si quelqu'un les interroge avec l'intention de s'instruire sur un de leurs dires, ils lui répondent toujours en offrant un seul et même sens. Ajoutons que, une fois écrit, le discours, quel qu'il soit, roule, en quelque sorte, partout, tombant entre les mains de ceux qui n'y entendent rien comme entre celles des gens compétents ; — et il ignore à qui il faut ou à qui il ne faut pas parler (1).

Les mêmes raisons motivent la condamnation de la loi dans le Politique. Sans doute, la loi sera-t-elle, comme nous le verrons, nécessaire, mais elle n'est cependant qu'un pis aller :

La loi, ne pouvant jamais embrasser à la fois et avec exactitude ce qui est le meilleur et le plus juste pour tous, ne peut édicter les prescriptions les plus parfaites. Car les dissemblances qui existent entre les hommes et entre les actions ainsi que la variabilité, pour ainsi dire, incessante des choses humaines ne permettent à aucun art d'instituer une règle simple et unique qui vaille pour tous les cas et pour tous les temps... C'est bien là pourtant, semble-t-il, le but que se propose la loi ; ce qui la fait ressembler à un homme obstiné et inexpérimenté qui ne permettrait à personne de rien faire contre la consigne qu'il a édictée et qui ne tolérerait aucune question, même si quelqu'un concevait une idée nouvelle qui apparaîtrait comme meilleure en comparaison de ses propres prescriptions (2).

Mêmes raisons encore pour la condamnation de la méthode d'éducation employée dans la Crète et à Lacédémone ; car, si le législateur ne peut prendre en considération tous les cas individuels, l'éducateur est, au contraire, sur un terrain privilégié, au moins dans certaines circonstances ; il y a quelqu'un qui est en mesure de réaliser cette adaptation personnelle idéale, c'est le père de famille, et l'Etat ne doit point, par une éducation purement publique, uniforme et commune, l'empêcher de remplir cette fonction, bien que Platon nous affirme, par ailleurs, que les enfants appartiennent moins à leurs parents qu'à la patrie :

Vos institutions, dit l'Athénien à Clinias, sont celles de soldats campés sous la tente et non celles de citoyens qui habitent une ville. Vos jeunes gens, vous les élevez comme si vous possédiez en eux une troupe de poulains que vous feriez paître ensemble ; et pas un d'entre vous, même si son fils a une nature particulièrement farouche et irritable, ne peut le retirer de ce troupeau, le séparer de ses compagnons de pacage pour le confier à un écuyer particulier et pour le dresser en le caressant, en l'approuvant, ainsi qu'en mettant en œuvre tous les moyens qui conviennent à la formation des enfants (3).

(1) *Phèdre*, 275 d.

(2) *Politique*, 294 a et sq.

(3) *Lois*, livre II, 666 e.

Aussi une des caractéristiques de la Providence divine, dont la science de l'individuel ne connaît, contrairement à la nôtre, aucune limitation, c'est de s'étendre à tous les détails et à toutes les particularités sans en négliger aucune et de déterminer par là rigoureusement pour chaque être ce qui est le meilleur pour lui :

Tâchons donc de persuader par nos raisons à ce jeune homme, est-il dit dans les *Lois*, que celui qui prend soin de la totalité des choses a tout disposé pour la conservation et pour l'excellence du fonctionnement de l'ensemble de l'Univers, mais qu'il l'a fait de telle manière que, dans la mesure du possible, chaque partie n'éprouve ou ne fasse que ce qui convient à sa nature propre. Il a ainsi préposé à la direction de chaque individu des êtres chargés de veiller à la moindre de ses affections ou de ses actions et de pousser jusqu'à la perfection le détail de la répartition (1).

Ainsi, pour conclure, disons que *nul ne peut savoir si ce qu'il fournit est un bien véritable sans être remonté jusqu'à l'âme individuelle qui, en dernière analyse, devra faire usage de ce bien, — et sans s'être rendu compte, par la possession qu'il doit avoir de l'Idée de l'âme et de la multiplicité indéfinie de ses variations, par la capacité qu'il doit avoir également de discerner, grâce à la possession de cette Idée, à quelle âme il a actuellement affaire, quel bénéfice ou quel préjudice résultera pour elle de tel ou tel instrument que l'on met à sa disposition. Et il faut condamner tous les techniciens ou pseudo-techniciens qui prétendraient ne pas se subordonner à cette science essentielle avec humilité. Or cette subordination ne leur est pas naturelle. Nous les avons vus dans le *Gorgias* venir nous affirmer les uns après les autres qu'ils étaient capables de procurer à l'homme le plus grand des biens, et, dans l'*Apologie de Socrate*, ils figurent au nombre de ceux chez lesquels Socrate n'a pas trouvé la sagesse :*

Chacun d'eux, parce qu'il excellait dans son art, pensait posséder un savoir universel s'étendant même aux choses les plus importantes, et cette fautive présomption rejetait dans l'ombre même leur savoir réel (2).

Platon est donc préoccupé avant tout d'interdire au technicien en tant que technicien, dans la mesure où il n'est pas le technicien de l'âme, de prétendre se prononcer sur l'utile humain ; il lui dirait volontiers ce que disait le peintre Appelle au cordonnier qui, fier d'avoir vu sa critique de la peinture de la sandale sanctionnée par l'artiste, prétendait la pousser plus loin : *Ne sutor ultra crepidam*, « Que le cordonnier ne s'élève pas au-dessus de la chaussure ».

Mais, si le technicien est ainsi ramené à la réserve qui convient,

(1) *Lois*, livre X, 903 b.

(2) *Apologie de Socrate*, 22 d.

s'il lui est interdit de désigner comme bonnes ses productions en dehors de toute référence à la technique d'usage suprême, nous sommes avertis, de notre côté, que rien ne sera pour nous un bien si nous ne possédons pas cette technique, sans l'acquisition de laquelle nous sommes incapables de nous prononcer sur l'utilité ou sur la nocuité de toute réalité donnée. Il existe sur ce point un parallélisme curieux entre les *Principes de la métaphysique des Mœurs* de Kant et le *Ménon* de Platon. Dans la première section des *Principes*, Kant passe en revue tout ce qui, d'ordinaire, est envisagé comme bien ou comme qualité positive, et il montre que rien de tout cela ne saurait « être sans restriction tenu pour bon si ce n'est seulement la bonne volonté », la bonne volonté étant la volonté d'obéir à la loi morale, la volonté d'accomplir son devoir. Platon, de son côté, opère dans le *Ménon* un recensement général de tous les avantages physiques : santé, force, beauté, richesse, et de toutes les qualités de l'âme : modération, justice, courage, facilité, mémoire, générosité. Or, aucun de ces avantages physiques ne constitue par lui-même un bien, car tout dépend de l'usage qu'on en fait ; et il en est de même pour toutes les qualités de l'âme ici énumérées qui ne sont pas déjà une forme de la sagesse ; on le voit en particulier pour le courage qui, si on le sépare de cette sagesse, devient audace déraisonnable et ne peut être que nuisible à celui qui en est pourvu. La sagesse est donc la vertu apportante, le principe déterminant qui confère à chaque instrument d'action quel qu'il soit la forme de l'utilité et en fait un véritable bien (1). Les mêmes idées sont reprises et développées d'une manière beaucoup plus complète dans l'*Euthydème*. L'*Euthydème* est une sorte de dialogue bouffon où nous voyons les sophistes développer dans leur argumentation toutes les ressources d'une acrobatie verbale dans laquelle le calembour et l'homonymie tiennent une large place ; mais il renferme aussi quelques intermèdes sérieux, et Platon, par la bouche de Socrate, y pose en termes très heureux le problème de la sagesse. Comme il l'avait déjà fait dans le *Ménon*, il commence par procéder à une revue générale de tous les biens physiques et moraux ; puis il montre qu'il n'y a aucun profit véritable à les posséder si on n'en fait point usage, aucun profit à en faire usage si on ne sait pas en faire un bon usage, aucun profit à en faire un bon usage si on entend ce bon usage dans le sens limité où on l'entend ordinairement en ne considérant qu'une fin particulière sans référence à la destinée de l'âme humaine. A quoi servirait-il, par exemple,

(1) *Ménon*, 87 e et sq.

d'avoir d'abondantes provisions si on ne voulait ni manger ni boire ? Quel bénéfice l'artisan pourrait-il retirer des instruments et de la matière nécessaires à son métier s'il ne faisait que les avoir à sa disposition sans les utiliser ? Et quel avantage le riche trouverait-il dans ses richesses s'il les enfermait dans son coffre sans oser y toucher ? *Il est donc évident qu'un bien simplement possédé n'est pas un bien. Mais, si à la possession nous joignons le mauvais usage, cette possession de moyens d'action que l'on considérait comme constituant intrinsèquement des biens cesse d'être indifférente pour devenir un mal positif*, car il vaut mieux ne pas agir du tout qu'agir d'une manière défectueuse ; c'est donc alors l'indigent qui l'emporte sur le riche, le faible sur le fort, l'homme de condition modeste sur celui qui occupe les plus hautes fonctions, le timide sur l'audacieux, l'indolent sur l'actif, celui qui est lent sur celui qui est agile, celui qui voit et entend mal sur celui qui a l'oreille fine et la vision pénétrante. Concluons donc de tout cela, dit Socrate à Clinias, que tous les biens prétendus et nommés tels ne sont pas des biens en eux-mêmes et que, si l'on ne sait pas en user correctement, ils sont pires que les maux correspondants puisqu'ils fournissent à celui qui les possède des moyens plus efficaces pour mal faire ; ils ne sont préférables à leurs contraires que s'ils sont joints à la sagesse ; envisagés séparément et en eux-mêmes, ils ne sont ni des biens ni des maux et, seules, la sagesse et l'ignorance sont respectivement un bien et un mal (1).

Par là se trouve définie l'attitude que nous devons avoir à l'égard de la recherche des techniques dans la conduite de la vie. Cette attitude s'inspire des mêmes principes qui nous avaient permis d'assigner aux techniciens la place exacte qui leur revient dans la perspective de l'ordre objectif. Ces techniciens devaient, comme nous l'avons dit, renoncer à prendre les biens qu'ils nous fournissent comme des absolus et s'abstenir de croire que leur technique tenait lieu de sagesse. Nous sommes, de notre côté, prémunis contre l'illusion qui nous ferait penser que nous atteindrons la connaissance et la possession de l'utile humain, et, par conséquent, que nous trouverons le moyen de remplir notre destinée en recherchant la maîtrise d'une technique spéciale et d'une science particulière au lieu de nous préoccuper de la technique suprême de l'âme et de notre âme. Cela est vrai, non seulement de toute technique existante, mais encore de toute technique qu'on pourrait imaginer, quelle que fût l'importance apparente du bien qu'elle pourrait nous procurer : *l'art même de changer les pierres en*

(1) *Euthydème*, 287 e et sq.

or nous serait inutile parce qu'il ne nous apprendrait pas ce que nous devons faire de l'or, et celui qui nous rendrait immortels ne nous servirait de rien si nous ne savions pas user de l'immortalité (1). La revue des techniques insuffisantes prend d'ailleurs quelquefois dans l'*Euthydème* une forme humoristique et comique qui fait songer au défilé des techniciens dans le *Gorgias*. Socrate, à chaque instant, pousse une exclamation de joie en déclarant qu'il croit avoir découvert enfin la technique qui peut faire le bonheur de l'homme, mais le jeune Clinias lui démontre aussitôt qu'il s'est mépris et que la technique considérée est tout à fait incapable de répondre à cet idéal. C'est ainsi qu'il faudra renoncer à placer la fin dernière de l'humanité dans l'art de composer des harangues ; et cependant, déclare Socrate ironiquement, ceux qui le possèdent sont réellement des « supersages » et lui-même est un art sublime et divin qui fait partie de celui des enchanteurs ; car, si les enchanteurs charment les vipères, les tarentules, les scorpions et autres bêtes venimeuses, les compositeurs de harangues en font autant pour les juges, pour les assemblées et pour les foules. Il faudra également renoncer à trouver l'idéal cherché dans l'art militaire, parce que cet art est une sorte de chasse aux hommes ; or le chasseur ne sait que faire du produit de sa chasse, mais il le remet, comme le fait également le pêcheur pour le produit de sa pêche, entre les mains du cuisinier. On peut d'ailleurs en dire autant pour les géomètres, les astronomes et les mathématiciens, qui sont aussi des chasseurs car ils ne fabriquent pas eux-mêmes les figures et les nombres ; ils se contentent de les découvrir et de s'en emparer ; mais, comme ils ne savent pas user de leurs découvertes et de leurs prises, ceux d'entre eux qui ont assez de sagesse pour le faire les abandonnent aux dialecticiens, c'est-à-dire aux philosophes, pour que ces derniers en fassent l'usage qui convient. Ainsi font et doivent faire de leur côté les généraux d'armée ; lorsqu'ils se sont, comme des chasseurs, emparés d'une ville ou d'un camp, ils les livrent aux hommes d'Etat car ils ne savent pas utiliser ce qu'ils ont capturé à la chasse (2). — On en arrive donc à la politique ; mais la politique elle-même (thèse qui n'est, il est vrai, qu'esquissée dans l'*Euthydème*) aura pour objet de rendre les citoyens vertueux comme citoyens et comme individus ; et comment le pourrait-elle sans se subordonner à son tour à la technique finale de l'âme dont nous voyons toujours ainsi s'affirmer la nécessité (3).

(1) Cf. *Lois*, livre II, 661 c.

(2) *Euthydème*, 288 d et sq.

(3) *Ibid.*, 292 b et sq.

Il ne faudrait pas en conclure, d'ailleurs, que Platon, en moraliste aveugle et borné, prétend substituer cette technique de l'âme ou sagesse à toutes les autres techniques, dont la pratique deviendrait dès lors inutile. L'inutilité dont il est parlé dans l'Euthydème n'est affirmée que relativement à la recherche de la destinée en fonction de laquelle tout le reste doit être utilisé. Mais dans le 1^{er} Livre de la République, Socrate s'amuse à embarrasser Polémarque qui ne sait pas faire cette distinction, en lui montrant que, dans toutes les circonstances, ce n'est pas l'homme juste qui est utile, mais le technicien, par exemple le médecin quand on est malade, le pilote quand on est en danger sur mer, le cordonnier quand on a besoin de chaussures (1). Ce qu'il faut simplement affirmer sans réserves, c'est que les différentes techniques, abstraction faite de la sagesse, ne sont jamais que des moyens et ne peuvent jamais fournir une fin, pas même, comme le montre avec tant de pénétration le Charmide, une technique de toutes les techniques, une science de toutes les sciences et de toutes les ignorances qui nous permettrait de ne jamais être trompés par aucun praticien, fût-ce par nous-mêmes, et de juger dans tous les cas avec sécurité de la valeur de la marchandise, depuis les productions les plus matérielles jusqu'aux plus strictement intellectuelles. Une telle science, même si elle était possible, et Socrate doute fort de sa possibilité, ne saurait permettre à l'homme de remplir sa destinée : Admettons, déclare-t-il à Critias, qu'il puisse exister une science de la science ;

si nous possédions une telle science et si elle dirigeait entièrement notre esprit, qu'en résulterait-il pour nous à l'égard de tous les arts ? Plus de prétendu pilote qui pût nous tromper en déclarant l'être alors qu'il ne le serait point ; plus de faux médecin, plus de faux général, plus de faux savant en aucun genre qui pût nous en imposer en s'attribuant une science qu'il ne posséderait pas. Les choses étant ainsi, qu'en résulterait-il pour nous ? Notre santé serait meilleure que maintenant, nous échapperions au danger à la guerre et sur mer ; nos ustensiles, tous nos vêtements et toutes nos chaussures, tous les objets que nous posséderions seraient habilement faits, et nous obtiendrions encore de multiples avantages du même ordre parce que nous n'aurions recours qu'à de vrais techniciens. Accordons encore, si tu veux, que la divination soit la science de l'avenir et concédons que si « la science de la science » étendait sur elle son contrôle, elle écarterait les charlatans tandis qu'elle donnerait auprès de nous l'investiture aux vrais devins pour la prédiction des choses futures. Je reconnais volontiers que le genre humain, ainsi armé, agirait et vivrait selon la science, car « la science de la science » serait la gardienne vigilante qui empêcherait l'ignorance d'intervenir et de collaborer avec nous ; — mais, qu'agir selon la science fût pour nous bien agir et être heureux, c'est là, mon cher Critias, ce que nous ne pouvons pas encore savoir (2).

(A suivre.)

(1) République, livre I, 332 d et sq.

(2) Charmide, 173 a et sq.

L'Art et la Vie

par Charles LALO,

Professeur à la Sorbonne.

V

L'Ennoblement par l'Art.

Lorsqu'on veut illustrer par un nom et par une œuvre le XVIII^e siècle des fêtes galantes et des favorites, de la vie de cour et de château, des parcs à la française, des déguisements de théâtre et de bal, des rendez-vous amoureux, des exquis raffinements du monde, animateurs d'une liberté de mœurs licencieuse mais toujours élégante, c'est le souvenir de Watteau qui vient le plus naturellement à la pensée. *L'Embarquement pour Cythère, Gilles, la Comédie italienne, l'Assemblée dans un Parc, l'Enseigne de Gersaint*, voilà les symboles adéquats d'une société « vue à travers un tempérament ».

Mais quelle société, quel tempérament furent en vérité ceux de ce génie éminemment représentatif ?

Premier étonnement : la courte vie de Watteau ne s'est pas écoulée sous Louis XV dans l'entourage des grandes favorites, comme les ignorants l'imaginent, mais presque toute sous Louis XIV, loin de la cour et même de la ville. La formation du peintre et même ses premiers chefs-d'œuvre datent de la période la plus austère du « grand règne », qui se prolongea non dans les fêtes, mais dans la tristesse d'une aristocratie fatiguée, voire dans la ruine publique.

Deuxième sujet d'étonnement : la psychologie du peintre. Son ami Gersaint relève à la fois son « caractère naturellement triste » et « le goût qu'il a eu pour les sujets plaisants et comiques ». « Il était libertaire d'esprit, mais sage de mœurs », note-t-il encore sur le ton d'un scandale mesuré, très digne du siècle où il écrit.

« La pureté de ses mœurs lui permettait à peine de jouir du liber-

tinage de son esprit », dit son protecteur Caylus. Les mœurs, c'est l'homme ; l'esprit, c'est la part de l'artiste, la part du feu ! Dans ses ateliers « uniquement consacrés à l'art », ouverts seulement à très peu d'amis, la vie de Watteau, ajoute Caylus, se transfigurait parfois et rejoignait son œuvre :

Je puis dire que Watteau si sombre, si atrabilaire, si timide et caustique partout ailleurs, n'était plus que le Watteau de ses tableaux, c'est-à-dire l'auteur qu'ils nous font imaginer, agréable, tendre, et peut-être un peu berger.

L'art donc transfigurait parfois l'homme, ou lui prêtait une seconde vie, autre que la réelle.

Walter Pater a esquissé un délicat *Portrait imaginaire* de ce « prince des peintres de cour ». Il relève dans son « rêve d'un monde meilleur » une « extraordinaire prise de possession sur des choses si étrangères à lui-même ».

Lui, si dédaigneux et froid, et qui ne s'était jamais « aventuré dans la représentation de la passion », ne fait qu'amuser le gai monde ; et il le sait, bien que certainement pendant ce temps il reste inamusé lui-même. « Ces coquetteries vaines », pour lui, les comprendre ce doit être les mépriser.

Et qu'on ne dise pas que le goût des « fêtes galantes » a été imposé artificiellement au jeune maçon provincial par sa nouvelle vie à Paris.

Il nous assure, suppose Pater, que le « nouveau style » est en réalité une chose de l'autrefois, de son autrefois ici à Valenciennes, quand, travaillant de longues heures comme aide-maçon, il recouvrait en imagination les murailles de telle ou telle maison, où il était employé, de ce féerique arrangement.

Comment arriva-t-il à Watteau de devenir le premier peintre du *rococo*, le premier portraitiste de l'élégance parisienne ? se demande Utitz, l'esthéticien de la *Science générale de l'Art*. Car il n'était ni un Français ni un amant des grâces. Sa ville natale Valenciennes, bien qu'elle appartint à la France depuis la paix de Nymphenburg, était une cité flamande. Son père était un maître couvreur.

Et il cite l'historien de l'art Richard Muther :

Les peintres parisiens avaient passé devant ce monde de beauté, qu'ils voyaient chaque jour, sans y faire attention. Watteau le découvrit, parce que pour lui la Parisienne était quelque chose d'insolite, d'étonnant, qu'il contemplait avec les yeux ravis du jeune paysan qui vient à la grande ville. Il faut ajouter en second lieu que Watteau était un homme laid et triste. Une souffrance inguérissable, qu'il portait en lui, l'avait rendu timide et insociable. Watteau n'a donc certainement pas vécu ce qu'il nous raconte dans ses images... Créer était chez Watteau l'effet d'une ardente aspiration : le vœu d'un malade pour la santé, le vœu d'un solitaire pour l'amour... Le rêve de toute une génération a pris forme en lui, parce que lui-même peignait non le vécu, mais seulement des rêves de désir, ses rêves de beauté et d'amour.

Ces divers jugements suggèrent ou esquissent le type psycho-esthétique du *perfectionnement* de la vie, qui est le plus populaire après celui du *redoublement*. Le neurasthénique et phtisique Watteau a fui dans la vie réelle ce que le peintre inspiré se plaisait à représenter, et ce qu'il n'aurait tenu qu'à l'homme de connaître et de pratiquer, grâce à ses riches et nobles protecteurs. Watteau n'a pas voulu réaliser son idéal dans sa vie, mais seulement dans ses œuvres, parce que maladivement il n'était pas capable de mener cette vie-là.

Quand un acteur joue par prédilection les rôles militaires, conclurait-on qu'il veut être soldat ? Mais rien ne l'empêcherait de le devenir, sinon son désir de rester acteur, et de jouer au soldat sans l'être. Les fêtes galantes, Watteau voulait passionnément y jouer, mais non les vivre. Telle est la nuance la plus approchée, — sans prétendre à la vérité absolue et complète d'une formule aussi simplifiée.

Robert de la Sizeranne a exprimé cette dualité avec à propos lors du second centenaire du peintre.

Il y a deux siècles mourait à l'âge de trente-sept ans à peine, dans une petite maison de Nogent-sur-Marne, entre les bras de ses amis, sa seule famille, un être singulier, dont le destin avait été de réaliser une œuvre qui fût pleine de tout ce qu'il n'avait pu trouver dans la vie. C'était un peintre né flamand, qui, avec des figures de la Comédie italienne, avait créé l'art le plus français, le plus divertissant, le plus spirituel et le plus mesuré du monde. Un esprit inquiet, dans une santé tourmentée, qui avait inventé une humanité affranchie de tout souci et douleur, un instable qui lui avait donné le repos, un mécontent qui lui avait apporté la paix. Et ce n'est pas tout. Misanthrope, lourd, froid, embarrassé, incompatible, ce solitaire n'avait fait autre chose que célébrer les plaisirs et les élégances de la sociabilité ; citadin évadé de la province, enfermé dans Paris, il avait découvert, au bout d'une allée, l'infini du paysage ; de mœurs sages, donné l'essor à toute une bande légère d'êtres uniquement occupés d'amour et de galanterie. Errant de logis en logis, toujours mal à son aise là où il était, son imagination n'avait jamais habité que le même coin de parc avec une trouée sur le même horizon. Pèlerin passionné de Rome et de Venise, consumé par la nostalgie de l'Italie, il n'avait jamais dépassé la Marne...

Supposons maintenant que cette vie nous est inconnue, et que nous essayons de la reconstituer d'après les principes de l'ancienne critique « vitaliste », qui s'est livrée si souvent à ce jeu par trop facile.

Si l'on n'avait pas tant de témoignages sur Watteau, immédiats, précis, concordants, et si l'on raisonnait par déduction d'après son œuvre, que dirait-on ? continue La Sizeranne. — Elle est divertissante et n'a d'objet que le plaisir : donc il était un gai compagnon, franc luron, toujours en fête. Elle montre des existences sans inquiétude : il a connu un temps et un pays calme où les saisons se succédaient dans un ordre parfait. Une vie de galanterie champêtre en des costumes négligés et flottants ; donc il a vécu sous le règne

de la Pompadour et de la du Barry. Elle met en scène des comédiens et des mimes : il suivait les troupes dramatiques et ne quittait guère les coulisses. Elle contient parfois des arrière-plans rocheux et de hautes montagnes : donc il venait des Alpes ou des Pyrénées, où au moins il avait voyagé. Enfin elle apporte sur tous les points, sujet, composition, dessin, couleur, facture, une note entièrement nouvelle, rompant avec les traditions de l'École : il a donc été en butte aux persécutions de l'Académie, incompris, méconnu, bafoué des grands seigneurs et seulement réhabilité par les générations qui l'ont suivi... Mais c'est justement le contraire qui est arrivé.

Telles sont les bévues, autrefois fréquentes, et toujours possibles encore, de la critique et de l'histoire biographiques pour lesquelles « l'art c'est la vie », et qui veulent ignorer les mille modalités du jeu polyphonique.

Instructive leçon pour le théoricien qui a répété sous toutes les formes que « le génie se définit par la vie », et que « l'artiste parle comme il pense, il pense comme il est ». Or, le même Séailles systématiquement vitaliste à l'occasion du *Génie dans l'Art*, s'est fait plus tard, non sans imprudence, l'historien de Watteau ! « *Chose inattendue*, avoue-t-il, non sans quelque embarras, dans la conclusion de sa *Biographie psychologique de Watteau*, l'artiste qui ne laisse de la nature que le décor enchanté des jeux de l'amour, le peintre dont les paysages sont faits pour l'homme, pour ses fêtes, est un misanthrope. Watteau était « sombre, mélancolique », il avait « le dégoût de lui-même et de tous les hommes »... Mais que devient donc chez l'historien le vitalisme du théoricien ? Ainsi en Watteau le génie pensait non pas comme il était, mais peut-être comme il aurait voulu être ; sûrement « comme il n'était pas » !

« Chose inattendue », en effet, mais pour une certaine théorie seulement ! Il est vrai qu'elle est extrêmement populaire. Car il est écrit que chaque biographe d'un de nos grands « économes de la vie » croit devoir donner son héros pour une exception paradoxale et unique au monde, au lieu de découvrir en lui l'application des lois psychologiques d'un des types fondamentaux de l'activité esthétique.

L'idéalisation est le comportement le plus familier à beaucoup de peintres, en particulier au sujet des figures féminines d'imagination. Beaucoup d'entre eux se forment dès la jeunesse un idéal féminin qu'ils ne modifient plus. La plupart des historiens ou critiques ont la naïveté d'attribuer la continuité de ce moindre effort à la présence du même modèle, comme si l'inspiration se réduisait à le copier, et si la valeur artistique du tableau pouvait se mesurer à la beauté naturelle du modèle !

Dans *Manette Salomon*, un critique d'art définit le Beau : « le

rève du vrai », et le peintre Coriolis persuade Manette, ce modèle par vocation, qu'elle est de ces femmes « dont la rencontre fait le talent d'un peintre ». — Mais la morale de l'histoire, c'est que leur vie commune lui fera perdre tous ses dons...

Telle est la force du préjugé, que le beau modèle a été souvent doué par les critiques d'un effet rétroactif ! C'est ce miracle contre nature que Moreau-Vauthier attribue, par exemple, à l'*Innocence* de Greuze, — laquelle ressemble fort à l'*Accordée de Village*, à l'ingénue de la *Cruche cassée*, et à toutes les autres héroïnes de l'imagination de Greuze.

Cette délicieuse innocente est peut-être tout simplement M^{lle} Babuty, devenue M^{me} Greuze, qui réalisait si bien le type rêvé par son mari, que dans les peintures sorties de l'atelier du maître *avant qu'il la connût* on reconnaît déjà son visage ; qui était si bien l'idéal de Greuze, qu'ayant, en Italie, enseigné le dessin à la fille d'un comte qui devint amoureuse de lui, le lui dit et se vanta de décider son père à leur union, il partit discrètement et sans faiblesse et que, rentré à Paris, passant par hasard sur les quais et apercevant M^{lle} Babuty, simple fille de libraire, il l'aimait aussitôt, le lui disait bien vite et l'épousait sans retard.

Notons au passage que Diderot, qui a bien connu, et même courtoisé de près le prétendu modèle, et qui analyse longuement ses portraits dans ses *Salons*, n'a jamais été frappé par cette ressemblance, qui n'est qu'une aimable légende.

Non moins douteuse est la miraculeuse survivance de la même femme nue, que le Titien a peinte à quatre-vingts ans tout aussi fraîche qu'à vingt ans, ou le prodigieux hasard qui réunit pour Van Dyck, comme pour tant d'autres portraitistes, cinquante modèles doués de mains quasiment identiques dans leur aristocratique « distinction ».

Toutes ces énigmes ne sont posées que par un préjugé. Elles se résolvent aisément par l'analyse de nos types psycho-esthétiques.

Autre perfectionnement d'une dure destinée que la nature a rendu impossible, mais que l'art réalise en images. Le peintre Sagantini a perdu sa mère dès sa première enfance. Elevé sans affection, il eut une jeunesse très malheureuse. Aussi, en dehors de sa spécialité des paysages alpestres, le meilleur de son œuvre a été consacré à glorifier la maternité heureuse. « Les deux mères », « l'enfant de l'amour » et tant d'autres toiles trop connues ont réalisé pour lui, en imagination, ce qui avait manqué à sa vie réelle. Les psychanalystes ont voulu interpréter ce cas dans le sens de leur « complexe d'Œdipe » et au nom du « pansexualisme ». Une hypothèse plus simple, donc supérieure, se bornera à constater que dans cette évasion le jeu s'apparente à l'idéalisation

pour ainsi dire par accident. Comme Schubert insouciant jouait au souci, Segantini malheureux joue au bonheur. Privé dans la vie il se représente comblé dans l'art. C'est dans l'ordre, — dans l'ordre des types psycho-esthétiques s'entend.

Un des peintres cosmopolites que les *Indépendants* nous ont révélés, le Hollandais montmartrois Van Dongen, affecte une manière toute moderne d'idéaliser ses modèles féminins : il étire leurs yeux ou leurs membres en longueurs paradoxales par souci d'élégance et de mode, il les maquille outrageusement par besoin d'artifice, il les revêt de couleurs éclatantes, chatoyantes et hors de situation, il prête à leurs allures brillantes, mais tout en dehors, un peu de la suggestion du mystère par le prestige tout moderne des taches mal fondues et des formes inachevées.

Je suis une fatalité en qui s'incorpore clairement le rêve d'une vie plus belle, plus harmonieuse, et l'extériorisation de mes désirs s'écrit en des images... Une belle image n'est pas la photographie de la vie, mais une chose artificielle, une chose de rêve ; et l'art dans une image commence où la nature et la raison finissent. Dès qu'une femme se met un peu de poudre, la peinture commence et il y a un artiste...

Telle est la sorte d'idéalisation que conçoit facilement notre génération, élevée dans le réalisme, quand elle ne s'évade pas encore plus directement dans le mysticisme surréaliste.

Nous n'insisterons pas sur les musiciens, parce que la musique est pour nous un exemple trop favorable : ne traduit-elle pas forcément toute réalité naturelle dans le langage d'une technique *hors nature*, par quoi tout adepte de cet art entend : *au-dessus* de la nature ? Tout chant crée d'emblée le préjugé d'une idéalisation de la parole, tout son musical celui d'un perfectionnement des bruits naturels par une stylisation épurée.

Bornons-nous à un exemple. On ne sera pas surpris si, par amour des symboles, le musicien subtil de *Pelléas et Mélisande* et de *Saint Sébastien* met son art en dehors de la vie. « Quand il s'agit de faire oublier à des êtres leurs préoccupations domestiques, on ne saurait employer de trop sublimes moyens ; le but étant de les arracher à la vie, il est plutôt nuisible de leur en montrer des transpositions trop exactes, si réussies qu'elles soient. » Ainsi pense M. Croche, *antidilettante*.

Nous inaugurerons la série des écrivains idéalisateurs par l'abbé Delille, qui a consacré plusieurs chants à *l'Imagination*, dont le cinquième à celle des arts : précieuse source de recettes sûres pour idéaliser à bon marché.

Toi qui naquis un jour du sourire des dieux,
 Beauté ! je te salue : hélas ! d'épais nuages
 A mes yeux presque éteints dérobent tes ouvrages !

Il faut heureusement prendre ces mots à la lettre : c'est bien la vue que l'abbé Delille était en train de perdre à ce moment. On aurait pu craindre pis pour un tel poète... En fait d'imagination le bon abbé n'avait plus grand-chose à perdre ; c'est en vain qu'il avait tenté d'en faire sa complice dès le premier livre :

Mais pour la célébrer ma voix a besoin d'elle.

Cercle éminemment vicieux, dans lequel ce brave homme a tourné toute sa vie, bien qu'il ait vigoureusement rabroué le grossier réaliste :

Veut-il représenter les traits de la vieillesse ?
 Son crayon fera choix d'un pauvre à cheveux blancs,
 Qu'a flétri le besoin, bien plutôt que les ans.
 S'il peint les champs, ses fleurs, ses arbres sont vulgaires.
 Dans l'asyle honteux des amours mercenaires
 Il cherche une Vénus qu'il copie au hasard,
 L'opprobre de son sexe et la honte de l'art.

Elevons-nous à la seule vraie beauté, qui est celle de la nature versailisée, celle du « noble » vieillard, celle de la femme « du monde », que l'art vêtira de soie. Que dis-je, « de soie » ? Poésie oblige ! Et en avant l'Imagination !

Un jour un noble ver filera ses habits.

C'est ainsi que « noblesse désoblige » parfois, à force de soi-disant « embellissements » ! ...

Si nous traduisions en notre langage systématique les préceptes pseudo-classiques ou académiques de l'abbé Delille, ils se réduiraient à ce conseil saugrenu : « appartenez tous au seul type psycho-esthétique de l'économie de la perfection ; renoncez à tous les autres, même si votre nature vous y astreint. » Encore une vérité prise au relatif, qui devient erreur portée à l'absolu !

C'est aux femmes écrivains que nous allons demander la psychologie de la perfection économique. Ce n'est pas que les femmes soient seules atteintes de ce mal, si mal il y a : beaucoup d'hommes sont femmes sur ce point... Mais le fait est qu'elles y excellent.

Le génie féminin offre en effet une antinomie normale entre la nature et l'art.

D'une part, presque toujours une femme se met instinctivement dans tout ce qu'elle écrit et même dans tout ce qu'elle chante ou peint. Elle n'a d'autre intérêt plus vivant au monde que ses propres sentiments et les êtres qui en sont l'objet. C'est pourquoi elle n'écrit guère que des romans, des lettres ou des poèmes lyriques, pour y exalter son cœur, et elle ne réussit presque jamais dans les genres impersonnels ou dépersonnalisés : histoire, critique, théâtre, philosophie, poésie épique ou dramatique. Les romans objectifs de Balzac, de Flaubert ou de Maupassant ne pourraient être écrits par des femmes. Les œuvres beaucoup plus subjectives de M^{me} de Staël, de George Sand ou de Colette ne sauraient être produites par des hommes.

Edgar Poe traitait de chef-d'œuvre, par une galanterie *a priori*, toutes les productions quelconques de toutes les poétesses des Etats-Unis, dont il ne comptait pas moins de quatre-vingt-quinze en son temps. C'était pour lui un axiome : « une femme n'admettra jamais qu'il n'y a pas identité entre elle et son livre », en sorte que toute critique devient une insulte pour elle.

D'autre part, elle peint instinctivement ce qu'elle *voudrait* être, plus souvent encore ce qu'elle voudrait *qu'on la croie être*. Corrigeant Buffon, M^{me} Ackermann disait : « Le style est *la femme* même », mais non l'homme. Allons plus loin : c'est la femme *idéalisée*, bien plus que la femme *même*. Une romancière renonce volontiers à réformer sa vie, mais l'écrit romancée, sublimée, rêvée idéalement. C'est peut-être la très réaliste Colette qui ferait la plus apparente exception dans ses romans autobiographiques, si elle ne s'était hautement vantée d'y mentir autant que toute autre. En cela du moins on peut croire qu'elle ne ment pas, — pour rappeler ici un insoluble sophisme circulaire, dédié par les Grecs aux Crétois.

L'infortunée sourde-muette Marie Lenéru avouait : « Si j'ai mon talent, c'est par exigence amoureuse. Il est la mesure de ce que je valais en amour. » Le talent féminin, deuil éclatant de l'amour !

M^{me} de Noailles n'a jamais caché qu'elle a écrit

Pour être après la mort parfois encore aimée,

et pour être préférée par ses jeunes lecteurs à leurs « épouses réelles ». Or, « cette ardeur par l'amour intimée » suggère facilement à toute femme l'instinct de s'embellir sans le savoir, pour

plaire à l'élu, et même aux autres, voire quand elle s'est juré de se peindre sincèrement,

D'un cœur pour qui le vrai ne fut point trop hardi.

On n'est jamais bien sûr qu'une romancière ou une poétesse s'immunise en idéalisant ainsi ses émotions, ou bien si elle s'en intoxique à plaisir. En tout cas, l'essai de cure ou d'empoisonnement est toujours intermédiaire entre l'homéopathie, qui nous occupera plus tard, et l'allopathie, que nous examinons ici.

Nous emprunterons à des romancières très représentatives quelques échantillons des fades portraits de leurs monotones héros. Par bonheur deux mots les résument tous et nous dispenseront d'aller plus avant dans cette litanie : le seul héros connu, et sans doute le seul héros possible dans toute la littérature féminine, c'est le *Prince charmant*. Il est toujours princier, il a toujours du charme ; on lui connaît tous les mérites en tous les genres, il est impossible de lui découvrir la moindre apparence d'un défaut quelconque. Le héros « aime-partout » ; si l'on peut dire, est le lieu géométrique de toutes les perfections masculines que puisse imaginer une femme. Ici est le point où l'idéalisation de l'art coïncide avec celle de l'amour, et par conséquent approche de l'idée fixe ; on devrait dire : « l'idéal fixe. »

Soit à donner l'impression d'un homme hautement digne d'amour. M^{lle} de Scudéri nous confie simplement qu'Artamène ou le *Grand Cyrus* « a esté promis par les Dieux, appréhendé des Rois de la Terre avant sa naissance ». Et un personnage déclare froidement à la face du héros :

Vous de qui l'esprit est grand ; de qui l'âme est genereuse ; de qui les inclinations sont nobles ; de qui la Personne est admirablement bien faite ; de qui la santé et la vigueur sont incomparables ; et de qui l'adresse du corps, secondant les genereux mouvemens du cœur, peut vous faire executer facilement les actions les plus Heroïques...

Et ainsi de suite pendant dix volumes.

Même ton dans la *Clélie*.

Aronce est le plus parfait Amant qui fut jamais (Il a encore cette perfection de s'appeler Aronce !). Aronce est de la plus belle taille du monde ; il a l'air grand, et noble (etc.)... et je defie ceux qui le connoissent le mieux, de trouver un deffaut en luy, et de pouvoir faire un souhait à son avantage. Car premierement il a infiniment de l'esprit ; il l'a grand, ferme, agreable, et naturel tout ensemble (etc.)... Pour de cœur, Aronce en a autant qu'on en peut avoir ; mais j'entends de ce cœur qui rend le Lion digne d'être nommé le Roy des Animaux ; c'est à dire de celuy qui pardonne aux foibles (etc.)...

M^{me} de La Fayette est à peine moins femme. Dans la *Princesse de Clèves* le duc de Nemours ressortit certainement au même zoo qu'Aronce.

Ce prince était un chef-d'œuvre de la nature ; ce qu'il avait de moins admirable, c'était d'être l'homme le mieux fait et le plus beau. Ce qui le mettait au-dessus des autres était une valeur incomparable, et un agrément dans son esprit, dans son visage et dans ses actions, que l'on n'a jamais vu qu'à lui seul, ... une manière de s'habiller qui était toujours suivie de tout le monde, sans pouvoir être imitée, etc.

Voilà M^{lle} de Scudéri dépassée : le lion de M^{me} de Lafayette lance la mode. De plus en plus féminin ! Car les hommes ont rarement l'imagination aussi couturière.

M^{me} de Staël sera-t-elle enfin plus mâle ? On l'espérerait en contemplant ceux de ses portraits qui lui ressemblent, ou en lisant Benjamin Constant. Mais quoi, les deux héros de *Corinne* et de *Delphine*, Oswald et Léonce, appareillés comme deux jumeaux, sont tous les deux jeunes, grands, beaux, élégants, riches, nobles, parés de ces vaisseaux cicatrisés qui sont si propres à se rompre romantiquement dans les poitrines à point nommé. Tous les deux pleurent à foison, et même, — signe des temps (car les nobles larmes, qui se sont portées beaucoup en littérature depuis Jean-Jacques, sont un peu usées), — à la moindre émotion tous les deux *transparent* abondamment, ce qu'ils n'eussent point osé faire en des temps meilleurs.

Perfection exclut diversité, comme le savent les théologiens de toutes les observances. Toutefois, si Léonce ressemble simplement « à l'Apollon du Belvédère lançant la flèche au serpent », Oswald évoque le « Génie de la douleur, appuyé sur un lion, emblème de la force », une œuvre de Canova, qui travaillait sans doute ce jour-là pour l'horlogerie.

Nul ne saurait nier que ces traits éperdument embellis ne soient empruntés à M. de Staël, à Benjamin Constant, et aux autres partenaires, assez nombreux, que l'on connaît à M^{me} de Staël, ou qu'on lui soupçonne. Mais les défauts de ces modèles, qui n'étaient pas toujours mignons, se sont transformés sous ses doigts de fée ; un amant devient pour elle la perfection absolue : l'Homme fait Dieu, dont elle se veut croyante, et, si possible, prêtresse ou victime. Les hommes à succès passent pour n'être souvent dans la vie ni beaux, ni bons, ni nobles, ni même intelligents. Que deviennent-ils chez les romancières ! Coup de foudre, cristallisation, toute la lyre au travail !

On dira que nous sommes injuste en n'empruntant qu'aux femmes leur idéalisation. Rien n'égale la faculté qu'ont les

femmes de se faire illusion sur l'homme qu'elles aiment, — sinon la faculté égale et parallèle qu'ont les hommes de se tromper sur la femme aimée. Toutefois les mâles restent ici plus réalistes. Depuis Rousseau surtout, ils avouent même expressément qu'ils aiment souvent des défauts, voire qu'ils les préfèrent à des vertus. Non pas criminelles, mais innocentes en cela, les femmes n'avouent jamais. Avec elles, nous atteignons du premier coup au rendement maximum de cette fonction mentale, parente plus proche de l'illusionnisme sublimateur de l'amour que de celui de l'art.

Le proverbe populaire dit-il vrai ? « La truie n'anoblit pas le porc. » — Dans la porcherie, peut-être ; dans la librairie, au contraire : dès qu'elle écrit ou peint, la truie anoblit toujours son porc. Dans le droit coutumier, l'anoblissement par les femmes est l'exception ; au pays du Tendre annexé au Bois sacré, il est la règle. — Proverbe impopulaire, mais d'autant plus véridique : *Pour toute Belle au bois rêvant, si Prince crée souvent charme, charme rend toujours Prince.*

Idéal ! Combien de crimes esthétiques, — sans parler des autres — on a commis en ton nom (1) !

(1) Selon la méthode déjà pratiquée ici même à propos de *l'Art et l'Action* une étude détaillée du complexe de Sand et Musset (pris pour type de l'idéalisation) devrait clore cette série de leçons, si cette question historique n'avait été jadis traitée amplement dans la *Revue des Cours et Conférences* et dans un volume de sa collection (A. Feugère, *Un grand Amour romanlique*).

Nature et mission du Poète dans la Poésie latine

par M. Jean COUSIN,

Chargé de Cours à l'Université de Poitiers.

VI

Cicéron.

Les fragments de poèmes, qui restent de l'œuvre poétique de Cicéron, sont muets sur les problèmes de l'inspiration et de la mission de l'écrivain et nous ne consacrerions pas une étude spéciale au grand orateur, s'il n'avait souvent fait allusion à ces questions dans ses discours et ses traités.

On sait en effet que Cicéron attribue une importance considérable aux poètes dans la vie intellectuelle de l'humanité ; il appelle divin le génie des inventeurs et des artistes, qui furent les promoteurs de la civilisation ; il cite fréquemment, à l'appui de ses dires, poètes Grecs et Latins dont le relevé dépasse deux cents noms : ce n'est point d'ailleurs vain étalage d'érudition ou délicat plaisir de dilettante ; un poète lui paraît être, par sa seule qualité de poète, un garant plus sérieux pour sa propre opinion.

De fait, il joint souvent au nom de poète les épithètes : *praeclarus*, *praestans*, *singularis*, *eximius* et surtout *divinus*. Mais, par ailleurs, on n'ignore pas les jugements sévères qu'il a portés sur la vanité des travaux poétiques, sur leur influence pernicieuse, sur la gloriole des favoris des Muses.

Comment concilier ces attitudes contradictoires ? Et tout d'abord, que pense-t-il de l'inspiration (1) ?

(1) Dans une lettre à Quintus (III, 4, 4, d'octobre 54), il parle précisément d'enthousiasme : *de uersibus, quos tibi me scribi uis, deest mihi quidem opera, quae non modo tempus, sed etiam animus uacuum ab omni cura desiderat ; sed abest etiam ἐνθουσιασμός.*

Remarquons en premier lieu qu'il mérité mieux qu'une vague réputation de vulgarisateur : s'il lui est arrivé de faire des contresens sur les doctrines qu'il expose ou de transposer des développements qu'une maligne critique a traités de plagiats, il a fait aussi un effort réel et sincère pour comprendre, juger et discuter les thèses de ses adversaires. Ni l'académisme, ni l'éclectisme ne sont pour lui de paresseuses solutions, mais des systèmes dont il semble porter en lui l'exigence. En outre, réduire aux années 46-44 la période qui le vit philosopher, c'est négliger ses multiples confidences de jeune homme et d'homme, d'orateur et de magistrat sur l'intérêt historique et moral de la philosophie : à vrai dire, Cicéron n'a jamais cessé de suivre de près l'évolution de la pensée critique et de s'informer aux sources les plus diverses des doctrines les plus opposées. La recherche des sources, dont la science moderne est si friande, à juste titre d'ailleurs, lui a suscité une réputation assez pénible et la méthode des confrontations parallèles ou celle des ascendances uniques en ont fait un esprit assez borné, plus capable de paraphrase que de critique, d'imitation servile que d'originalité créatrice.

Le problème de l'inspiration, dont je ne sache pas que les historiens de Cicéron se soient particulièrement préoccupés jusqu'à ce jour, n'a jamais fait l'objet, dans son œuvre, d'un exposé continu ou même d'une discussion directe : ses conceptions apparaissent à propos de débats relatifs à la divination, à la nature des dieux, à la critique littéraire, à l'enseignement de la rhétorique ; elles sont distribuées à travers les œuvres les plus diverses par la date, le genre ou la destination. Par suite, il est malaisé, sinon imprudent, d'introduire dans ces remarques éparses une unité systématique et il nous paraît sage d'exposer ici, dans un résumé aussi souple que possible, l'orientation générale de sa pensée.

Si l'on rapproche les textes les plus favorables à la thèse mystique de l'inspiration poétique, comme le *Pro Archia*, des passages ironiques des *Tusculanes* ou négateurs du *De diuinatione*, on constate qu'à ses yeux la poésie implique :

- a) une nature particulière ;
- b) un ébranlement de l'âme ;
- c) des manifestations externes de la « possession » divine.

Il a d'ailleurs atténué constamment l'exposé de ces idées par des mots comme *quasi*, *paene*, *ferè*, *aliquis*, *quidam*, qui disent assez les nuances dont nous devons adoucir notre propre pensée.

Il dit en effet dans le *Pro Archia* (1) : *poetam natura ipsa ualere et mentis uiribus excitari et quasi diuino spiritali inflari* ; il invoque ailleurs des arguments de même ordre, dont l'expression concorde avec la thèse de son discours pour Archias : *naturae ipsius habitu prope diuino* (2), *homines diuina mente et consilio praeditos* (3) ; *uirorum bonorum mentes diuinae... uidentur esse* (4) ; il cite maint personnage en exemple et le dit *mente diuina praeditus* (5) ; il affirme que l'esprit humain est divin et précise sa pensée en écrivant : *humanus... animus decerplis ex mente diuina* (6). Et tel paragraphe des *Tusculanes* reprend le thème : *poetam graue plenumque carmen sine caelesti aliquo mentis insinctu pulem iundere, aul eloquentiam sine maiore quadam ui fluere abundanlem sonantibus uerbis uberibusque sententiis* (7). Quant au *De diuinatione*, dont le deuxième livre, tout occupé par les critiques de Marcus, est une réfutation systématique des exposés de Quintus au premier livre, il présente cette instructive particularité, que, de tous les points exposés par Quintus, le seul qui ne soit pas attaqué par son frère est précisément celui de l'inspiration divine chez les poètes.

La permanence des idées de Cicéron à cet égard est d'autant plus digne d'intérêt qu'on sait sa défiance à l'égard des superstitions et des mysticismes.

Il va même plus loin : si nos âmes, à ses yeux, ne sont qu'une émanation de la nature divine et si tout ici-bas est rempli de cet esprit éternel et divin, il n'en reste pas moins qu'il y a une sorte de hiérarchie des esprits et qu'il n'est pas possible à n'importe qui de pénétrer les secrets du ciel et du destin.

Sans qu'il le dise explicitement, il paraît ici encore suivre les thèses de Démocrite : dans la cosmologie démocritéenne, le semblable recherche le semblable et agit sur lui en raison de son affinité essentielle. Cette loi des affinités électives explique la genèse des molécules primitives, la formation des mondes, les associations des êtres vivants, la translation des atomes des émanation-spectrales vers les éléments homogènes et la réception des effluves

(1) *Pro Archia*, 18 ; cf. *De orat.*, II, 194 : *saepe audiui poetam bonum neminem id quod a Democrito et Platone in scriptis esse relictum dicunt, sine inflammatione animorum exsistere posse et sine quodam adflatu furoris*. — Cf. également *Tusc.*, I, 64. — (2) *Pro Archia*, 15. — (3) *De lege agraria*, II, 90. — (4) *Pro Rabirio*, 29. — (5) Les termes sont employés dans le *Pro Milone*, 21 ; on pourrait citer encore des expressions équivalentes (*Pis.*, 59 ; *Arch.*, 16 ; *Mur.*, 75 ; *Phil.*, V, 43 ; *Sest.*, 50 ; *Phil.*, II, 39, etc.). Dans ces épithètes flatteuses, il faut d'ailleurs faire la part de la louange oratoire. — (6) *Tusc.*, V, 38 ; cf. *ibid.*, V, 70 ; *Nat. deor.*, I, 34 ; II, 18. — (7) *Tusc.*, I, 61.

dans les âmes qui y sont naturellement aptes. L'âme étant constituée d'atomes ignés qui se combinent dans le corps avec des atomes de matière froide, les différences de sensation et de pensée procèdent des variations caloriques des atomes psychiques. Ces variations caloriques sont d'ailleurs en partie subordonnées au mouvement perpétuel des spectres irradiants, en partie au contact lui-même des effluves. On lit de même chez Cicéron que tous les esprits ne sont pas également divins (1), qu'il y a une différence de degré entre eux et que l'esprit se rapproche d'autant plus de la divinité qu'il s'éloigne du corps, qu'il se détache de la chair, ou que la mort est imminente (2). Cette dernière idée semblerait fort banale — on la retrouve dans maint système antique — si l'on n'y trouvait associées les notions de mouvement et de chaleur qui forment avec elle une indissoluble triade dans la philosophie de Démocrite.

Cicéron, comme Démocrite, insiste sur cette idée de mouvement et l'exprime par divers termes, qui indiquent un véritable choc ou un simple contact. Dans un passage du *De divinatione*, inspiré du philosophe grec, il écrit en effet :

Utrum igitur censemus dormientium animos per sese ipsos in somniano moueri an, ut Democritus censet, externa et aduenticia uisione pulsari (3) ?

ou encore :

Nulla species cogitari potest nisi pulsu imaginum (4).

Un texte de Plutarque (5), plus explicite, expose que les spectres pénètrent par les pores dans le corps du dormeur, qu'ils viennent de tous côtés des objets, des vêtements, des plantes et surtout des animaux sous l'influence d'une grande agitation et de la chaleur et qu'ils rapportent au dormeur les opinions et les impulsions de ceux qui les ont envoyés. Sans doute, Cicéron

(1) Cicéron dit en effet que l'esprit est *divinus* (*Tusc.*, I, 51, 60, 65), mais il semble introduire une distinction dans cette affirmation et tout en reconnaissant que nos âmes sont une émanation de la nature divine (exposé de Quintus, non réfuté par Marcus, *De diuin.*, I, 170), il précise sa pensée dans certains textes en ajoutant : l'esprit des hommes éminents (*Nat. deor.*, III, 12), des hommes énergiques et des gens de bien (*Leg.*, II, 27). — Cf. aussi *Lacl.*, 13 et fr. V, 97. — (2) *De diu.*, I, 66. — *De diu.*, I, 63 : *adpropinquante morte [animus] multo est diuinior.* — (3) *De diuin.*, II, 120 ; cf. *ibid.* 126 et 139. — (5) *Ibid.*, 137. — Cf. *De nat. deor.*, I, 49. — (4) *Quaest. conuiuiales*, VIII, 10, 2 et la dissertation de W. Fronmüller, *Demokrit, seine Homer-Studien und Ansichten*, Erlangen, 1901, qui cite, p. 59, d'intéressants passages d'Eustathe, *Ad Odys.*, IV, 795.

n'admet-il pas intégralement cette doctrine et se demande-t-il notamment pourquoi les dieux ne communiquent avec les hommes que pendant le sommeil (1). Mais l'idée d'un ébranlement de l'âme ne lui semble pas douteuse et il en tire les conséquences que l'on connaît quand il expose dans ses traités de rhétorique la fonction et les devoirs de l'orateur. A côté des termes qui suggèrent un choc ou un mouvement violent (*pellī, excilari, concilatio, molus*), il en est d'autres qui évoquent un souffle ou un contact plus léger, un coup d'aiguillon animateur : *aliquo instinctu inflatuque diuino* (2) ; *concilatione quadam animi aut solulo liberoque motu futura praesentiunt* (3) ; *instinctu diuino adflatuque funduntur* (4) ; *a corpore animus abstractus diuino instinctu concilatur*, (5) etc. Si les textes de Plutarque et les fragments de Démocrite nous permettent de voir que ces chocs sont provoqués par les effluves qui pénètrent dans les pores et vont toucher l'âme, que faut-il penser de cet *adflatus*, puisqu'il n'y a, dans la physique et la psychologie de Démocrite, aucune place qui soit réservée à l'air et aux ébranlements aériens ?

N'oublions pas que le fr. 18 contient l'expression : *ἰερὸν πνεῦμα*. — On a cité à ce propos des passages de Macrobe, de Némésius et d'Aetius (6), qui contiennent des notions analogues relatives à l'âme, à la vie et à la procréation ; on a pensé également à donner aux mots *adflatus* et *πνεῦμα* une simple valeur poétique ; mais ce ne sont que des hypothèses désespérées et il est plus raisonnable de croire, comme le suggère M. A. Delatte, en se fondant sur Aristote que, selon Démocrite, la respiration entretenant la vie « en empêchant la pression de l'atmosphère d'expulser du corps tous les atomes de feu et aussi en renouvelant constamment la matière de l'âme par l'introduction de nouveaux atomes de vie et d'intelligence dont l'atmosphère est pleine », il est possible que ce soit par l'intermédiaire de la fonction respiratoire que les dieux introduisent dans le corps du poète ou du devin les effluves de feu qui « complètent le naturel bien doué du sujet et en font un inspiré ». On peut supposer aussi qu'ils passent par les pores, dont Démocrite a pris l'idée à Empédocle. Mais ce n'est, reconnaissons-le, qu'une hypothèse moins invraisemblable que d'autres : elle laisse subsister beaucoup d'obscurité et n'explique pas notamment, chez Cicéron, la façon dont cet *adflatus* entre en contact avec l'âme.

(1) *De nat. deor.*, II, 126. — (2) *De diuin.*, I, 12. — (3) *Ibid.*, 34. — (4) *Ibid.* — (5) *Ibid.*, 66. — (6) Allégués par A. Delatte, *Conceptions de l'enthousiasme*, p. 50 sq.

Quoi qu'il en soit, l'auteur latin parle d'*inflammatio animi* (1) et les verbes *inflammare*, *ardere*, *exardescere* (2) sont employés par lui pour décrire le phénomène.

Et c'est encore à la psychologie de Démocrite qu'il faut recourir. L'âme étant constituée par des atomes ignés, ces atomes psychiques sont unis aux atomes corporels et leur transmettent le mouvement qui les anime : ce mouvement est d'autant plus rapide qu'ils sont parfaitement sphériques. La pression de l'air, qui entoure les corps, pourrait provoquer l'échappement de ces atomes, mais les phénomènes respiratoires par le mécanisme de l'aspiration maintiennent les atomes qui étaient déjà dans l'être, renouvellent la provision de ces éléments, entretiennent et accroissent même la mobilité et la chaleur de l'âme. On s'explique dès lors comment l'inspiration — afflux d'atomes psychiques — suscite une animation et une flamme nouvelles et justifie le vocabulaire de Cicéron.

Le même auteur parle du délire qui accompagne l'inspiration (3) :

Cum... plurimisque locis grauis auctor Democritus praesensionem rerum futurarum comprobaret, Dicaearchus Peripateticus cetera diuinationis genera sustulit, somniorum et furoris reliquit,

et ailleurs (4) :

incst igitur in animis praesagilio extrinsecus iniecta atque inclusa diuinitus : ea si exarsit acrius, furor appellatur,

ou encore (5) :

multos nemora siluaeque, multos annes aut maria commouent, quorum furi-bunda mens uidet ante multo quae sint futura.

Qu'est-ce que ce délire ? Une *alienatio mentis* ou une pensée différente de celle du commun des hommes ?

M. A. Delatte a recueilli des textes qui ne permettent guère l'hésitation : il a montré en effet que Démocrite n'emploie pas les mots ordinaires : *μαίνεσθαι* ou *παρὰφρονεῖν* pour désigner cet état de délire, mais *ἀλλοφρονεῖν* et *μεταλλάττειν*, c'est-à-dire des termes qui signifient un changement dans la pensée, non un égarement ou un dérangement d'esprit, qui relève de la psy-

(1) *De oratore*, II, 194. — (2) *Par ex. Tusc.*, V, 16 ; *De diuin.*, I, 66. — (3) *De diuin.*, I, 5. — (4) *Ibid.*, 66. — (5) *Ibid.*, 114.

chiatric. La possession dont il s'agit, comparable à l'exaltation de la mystique religieuse et des adeptes des cultes orgiastiques, s'accompagne de troubles psycho-physiologiques : le fr. 32 de Démocrite parle d'épilepsie, que les médecins associaient à l'enthousiasme ; d'autres leçons du même texte montrent qu'on peut entendre aussi qu'il s'agit d'apoplexie ou d'acte vénérien (1) ; quoi qu'il en soit — l'exactitude de la leçon nous intéresse moins ici que la communauté de sens que présentent les différentes versions —, il est évident que l'auteur a eu en vue l'état de trouble psychique, de vie distincte de la vie normale, d'affection passagère extraordinaire, qui se manifeste par des spasmes.

Cicéron n'est pas allé aussi loin dans son analyse du phénomène et tout l'aspect médical de cette crise paraît lui avoir échappé. C'est en philosophe qu'il parle, mais moins en philosophe qui médite qu'en vulgarisateur qui expose.

Son adhésion à cette forme d'explication des trances poétiques et de l'intuition divinatrice n'est pas douteuse, mais il est à peu près certain que les idées de Démocrite, qu'il connaît puisqu'il les étudie, et les réfute parfois, se sont contaminées avec celles de Platon.

On ne retrouve en effet nulle part chez lui l'idée du magnétisme ou celle de l'aimantation, la conception proprement atomiste du monde ou le principe atomiste de l'âme. Platon décrit, dans l'*Ion*, les *Lois*, l'*Apologie*, le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Minos*, les phénomènes de l'inspiration et il a souvent recours à l'image d'un courant pour exprimer la notion de l'influence divine sur l'âme du poète (2). Or, il n'y a aucune relation entre cet influx et la thèse cicéronienne, qui est exposée au contraire en termes démocritéens. Mais les attaches de la théorie platonicienne avec celle de Démocrite, depuis la démonstration d'A. Delatte, sont indubitables et ce qui en a passé dans Cicéron, c'est une forme d'expression, dépouillée d'un appareil technique d'explication, qui altère superficiellement la doctrine, mais n'en détruit pas les données fondamentales. Si Platon n'admet pas l'interprétation matérialiste, issue de la physique mécaniste, d'un phénomène psychologique, c'est parce qu'elle est en contradiction avec son spiritualisme, mais il constate, lui aussi, l'émotion qui s'empare de certains sujets lorsqu'ils entendent des chants,

(1). Ces leçons sont discutées avec beaucoup de finesse par A. Delatte, *op. cit.*, p. 64. — (2) Cf. également Plutarque, *De def. orac.*, 40 : τὸ μαντικὸν βῆμα. Empédocle, fr. 4, 2 (Diels), parle de « source ».

de la musique ou la parole de Socrate (1) ; il attribue l'invention poétique ou la vertu politique à une faveur divine ; il réserve ce don à des natures spéciales.

Cicéron connaît évidemment l'opinion de Platon et les allusions nombreuses qu'on trouve dans son œuvre à la création du poète ou à la divination du prophète n'ont pas l'allure scientifique des fragments de Démocrite, mais le tour littéraire des dialogues platoniciens.

Or, quelle est la divinité inspiratrice ? Pour Platon (2), c'est tantôt Dieu, tantôt les dieux, tantôt les Muses, tantôt la Muse, tantôt une force divine anonyme. L'absence de textes empêche de savoir si Démocrite était plus précis. En revanche, pour Cicéron, le doute n'est pas possible : dans les ouvrages philosophiques, il n'est question que d'une puissance divine, non caractérisée ou limitée par une appellation définie ; dans les ouvrages littéraires, on rencontre « les Muses » à côté de termes indéfinis comme *instinctus diuinus* ou *diuinus adflatus* (3).

L'examen le plus attentif de ces textes ne permet pas d'en dégager une notion vraiment nette et il semble bien que « Muses » et « puissance divine » sont des expressions interchangeable, *Musae* n'étant qu'une commode et traditionnelle métaphore pour désigner la divinité dans son rôle d'inspiratrice.

Cette inspiration met-elle les poètes à l'abri de la critique ? Est-elle suffisante pour qu'ils prétendent jouer un rôle important dans la vie privée et dans la vie publique ?

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, Cicéron n'est pas tendre pour la plupart d'entre eux. Après avoir vanté les charmes des belles-lettres, il s'échappe en critiques acerbes contre ces écrivains qui travestissent la réalité (4), qui donnent aux dieux des passions humaines et qui amollissent les âmes par leur lyrisme larmoyant, leurs voluptueuses peintures et leurs évocations sensuelles, qui faussent enfin l'esprit par leur prétendue science ou leur fallacieuse érudition. Il accuse leur vanité, leur gloriole, leur sotte espérance en l'immortalité (5). Et il approuve Platon de les avoir bannis de son idéale République (6).

Au reste, il établit des distinctions précises entre les auteurs et les genres.

A voir le nombre imposant de citations empruntées aux au-

(1) Par ex. dans le *Banquet* (216 e, 219 c). — (2) Le texte de l'*Ion* présente ce flottement (534 b, c, d, e). — (3) Cf. par ex. *Tusc.* V, 66. — (4) *Tusc.*, II, 27 ; III, 3 ; IV, 69-70 ; V, 63. — (5) *Tusc.*, V, 63. — (6) *Tusc.*, II, 27.

leurs dramatiques, on est amené à penser qu'il avait une dilection particulière pour ce genre de littérature ; et de fait, le tour sérieux des sujets, le ton grave des tragédies, l'allure sentencieuse des vers, surtout chez Euripide (1), paraissaient en harmonie avec ses intimes penchants. Mais on voit aisément qu'il fait deux parts dans les pièces tragiques, celles qui ont une valeur moralisatrice, celles qui suscitent dans l'âme des spectateurs ces troubles délicieux que condamneront plus tard les Jansénistes. Les premières seules lui plaisent (2). De plus, le côté spectaculaire des représentations dramatiques, comme celle qui eut lieu lors de la dédicace du théâtre de Pompée, les cruels jeux du cirque, dont elles s'accompagnent parfois, la parade qui fut faite pour l'*Equus Troianus* de Naevius ou la *Clytemnestre* d'Accius blessent son goût littéraire ou sa sensibilité (3). Il en vient même à penser et à dire que les finesses psychologiques des grands conflits d'âme portés sur la scène par les dramaturges échappent à l'esprit populaire et que cette incompréhension est aussi nuisible que les spectacles proprement immoraux (4). Attitude d'intellectuel sans doute ; attitude de Romain aussi, comme nous le verrons plus tard.

La comédie ne trouve pas meilleur accueil auprès de lui : on rappelle bien que la plus célèbre définition du genre lui est attribuée par Donat, mais on oublie de remarquer qu'il ne semble s'y être intéressé que dans la mesure où la comédie est un miroir de la vie (5) et peut concourir par ses peintures à l'édification de l'auditoire et à la culture du bon sens. Il cite les comiques mais beaucoup moins souvent que les tragiques ; il les blâme pour leurs fautes de goût et de style (6) et si Térence est moins

(1) *Ad fam.*, XVI, 8, 2 : *singulos eius [Euripidis] uersus singula, testimonia pulo.* — (2) Cf. *Tusc.*, II, 27 : *neruos omnis uirtutis elidunt* ; III, 3 ; *De nat. deor.*, III, 91 ; cf. *Tusc.*, II, 49 où Pacuuius est préféré à Sophocle pour des raisons morales : *Pacuuius hoc melius quam Sophocles (apud illum enim perquam flebiliter Ulixes lamentatur in uolnere...)* — (3) *Ad fam.*, VII, 1. — (4) Sur son attitude à l'égard du peuple et des jugements populaires, cf. *Brutus*, 191 : *Pocma enim reconditum paucorum adprobationem oratio popularis adensum uulgi, debet mouere.* De même les Alexandrins dédaignaient le verdict populaire : cf. Callimaque, fr. 28 : *σικχάνω πάντα τὰ δημόσια.* — (5) *Pro Rosc. Amerino*, 46-47 ; *Tusc.*, IV, 45 ; *Cato maior*, 65 ; *Phil.*, II, 15. — Pour Donat, cf. Wessner, *Donatus*, vol. I, p. 22. L'expression dont il n'est peut-être pas l'initiateur, paraît avoir eu une belle fortune en grec et en latin, cf. G. Kaibel, *Comicorum graecorum fragmenta*, I, Berlin, 1899, p. 11, 21, 67, 72. — Il refuse presque le titre de poète aux Comiques (*Orat.*, 67). — (6) Sur les reproches d'ordre moral, cf. *Tusc.*, IV, 68-71 : *de comocdia loquor, quae, si haec flagitia non probaremus, nulla esset omnino* ; cf. aussi à propos de Philodème, in *Pis.*, 70 ; dans le *De fin.* II, 119, Philodème est mieux traité. Quant aux critiques d'ordre stylistique, cf. *De orat.*, III, 37-38 pour Térence ; en général, *Ad Att.*, 3, 10 ; *Br.*, 258 ; *Tusc.*, III, 20.

critiqué que les autres, c'est précisément en raison de son élégance et de sa délicatesse. En fait, il leur reproche leurs peintures licencieuses et leurs séduisantes analyses de l'amour, enveloppant, d'ailleurs, dans la même critique, tragiques, comiques et lyriques.

Les poèmes satyriques et les mimes lui déplaisent pour des raisons identiques : l'éloge qu'il fait de la traduction des *Συνδείπνοι* de Sophocle s'explique par l'affection fraternelle (1) ; il fait néanmoins des réserves sur les obscénités qu'elle contient et le mime, quelle que soit son admiration pour certains d'entre eux (2), suscite en lui les mêmes inquiétudes.

Restent les lyriques et les émules de Lucilius et d'Homère : il n'est pas douteux qu'il goûtait fort l'épopée homérique et qu'en s'essayant à la traduire en latin, il rendait un discret et fervent hommage à la beauté du vieux poème (3) ; les pointes et les invectives de Lucilius (4) lui plaisaient fort et il n'était pas insensible aux charmes du lyrisme, mais que de réserves encore (5) ! Il choisit dans l'épopée les passages qui ne ridiculisent pas les dieux ou ne démoralisent pas les hommes ; il admet dans la satire les vers spirituels, mais non pas orduriers ; il raille enfin les *canlores Euphorionis* (6) et Catulle semble lui être totalement inconnu. Sans doute a-t-il contre les *poetae noui* des griefs politiques (7) et des griefs rhétoriques (8), mais surtout il n'aime pas leur érotisme et s'insurge contre leur dédain des vieux poètes Romains ; Ennius, Livius, Naevius, Pacuvius, Caecilius, Atilius, Accius, en dépit de quelques défauts de forme, sont, à ses yeux, la gloire de la poésie latine, les modèles inimitables pour toute la postérité.

Et toute sa sympathie va vers les poètes didactiques : Empé-

(1) *Ad Q., fr.*, II, 16 (15) 3. — (2) Sur l'attitude de Cicéron à l'égard des mimes, cf. H. Reich, *Der Mimus*, Berlin, Weidmann, 1903, p. 61-69, qui prétend que notre orateur aimait le mime ; cf. *De orat.*, II, 239, 242 ; *Or.*, 88, où il semble moins admiratif que ne le dit Reich. — (3) Cf. *De off.*, III, 82 ; *De fin.*, V, 49 ; *Tusc.*, II, 20 sq. ; III, 29, 71. — (4) *De orat.*, I, 72 ; II, 25 ; III, 171 ; *De fin.*, I, 3, 7 : *urbanitas summa* ; *Ad fam.*, IX, 15, 2, où Lucilius est pris comme type des *Romani ueteres atque urbani sales*. — (5) Il vante par ex. Simonide de Ceos pour sa mnémotechnie (*De orat.*, II, 351 ; *De fin.*, II, 104). — On voit qu'il les connaissait, d'après *Tusc.*, I, 101 ; IV, 71 ; *Ad Att.*, IX, 13, 1 ; *Or.*, 183. — (6) *Tusc.*, III, 45. — (7) Cf. Tenney Frank, *Cicero and the poetae noui*, in *Am. J. of Ph.*, (XL), 1919, p. 396-415, qui montre que les jeunes Romains, dont Cicéron était entouré au temps de sa fortune, se rangent en trois groupes : *poetae noui*, Atticistes et ceux qui lui restèrent fidèles dans l'épreuve de Clodius, les *iuuenes* ; les animosités littéraires n'éclatèrent entre eux qu'au moment de la guerre civile. — (8) Par ex. Calvus et Cornificius. L'allusion du *Pro Sestio*, 123, où Frank voit un compliment à l'adresse des *poetae noui* est sans nul doute adressée aux dramaturges.

docle, Aratus, Lucrèce (1). Il admire le premier pour son *egregium poema* ; il traduit l'œuvre du second ; il reprend à son compte sur le troisième le jugement de Quintus : *Lucretii poemata, ut scribis, ita sunt multis luminibus ingenii, multae tamen artis*. Et l'on voudrait ne pas croire à l'utilitarisme des Romains ou du moins en réduire l'empire qu'une telle attitude laisserait perplexe, tant il paraît être une exigence de leur esprit. Et les raisons de ses hésitations critiques révèlent également les limites de son indépendance.

C'est là qu'on trouve l'explication finale du jugement de Cicéron sur la poésie : agrément sans doute pour les esprits cultivés, consolation pour les hommes aigris ou déçus, exaltation pour ceux qui rêvent de se survivre à eux-mêmes dans la mémoire des siècles, la poésie est un don « qui vient des immortels ». Je ne vois pas un texte où Cicéron affirme que le travail puisse remplacer l'*ingenium*, mais beaucoup où il assure qu'il le complète. L'antithèse *ingenium-ars* va devenir d'ailleurs un thème des écrivains latins (2) et l'orgueil national y trouvera son compte, quand on prétendra que l'*ingenium* étant égal chez Homère et Démosthène et leurs rivaux romains, ceux-ci l'emportent néanmoins par le prestige de leur art et l'élégance de leur diction. Agrément, consolation, exaltation, bienfaits qui ne sont pas négligeables ! Ils sont pourtant insuffisants : la poésie doit instruire en exposant les découvertes de la science ou les résultats de la réflexion morale ; elle est aussi une école pour l'orateur, qui peut y trouver des exemples de vertu, des modèles de développement oratoire, des principes de rythmique, et si les lyriques lui semblent peu propres à former l'avocat (4), les dramatiques sont d'indirects et précieux auxiliaires, puisqu'ils offrent aux grands acteurs, comme Roscius et Aesopus, l'occasion de déclamer de beaux vers et d'enseigner aux orateurs les grands secrets du geste et du débit (5).

A vrai dire, ce qu'il y a de cicéronien dans Cicéron, c'est qu'il est orateur : il fait de la poésie ce qu'il fait de la philosophie, une *ancilla rhetoricae*. Vouloir renverser les termes serait être

(1) Pour Aratus et Nicandre, cf. *De orat.*, I, 69 ; *De rep.*, I, 22 et 56 ; *De Nat. deor.*, II, 104 ; *Acad., pr.*, 66 ; *De divin.*, I, 13 ; *Ad Alt.*, II, I, 11. — Pour Empédocle, *De orat.*, I, 217. — Pour Lucrèce, *Ad Q. jr.* II, 9 (11) 3. — (2) Par ex. Ovide, *Am.*, I, 15, 14 ; *Trist.*, II, 424 ; V, 1, 27 ; Prop., II, 24, 23. — (3) Voir plus tard Quintilien, X, 1, 86 et 106. — (4) Cf. *De Fin.*, V, 63 sur le *Dulorestes* de Pacuvius ; *Laelius*, 24 ; *Acad., pr.* 88 ; *Tusc.*, I, 106 ; *Pro Sestio*, 120. — (5) *De divin.*, I, 79-80 ; *Pro Archia*, 17 ; *De off.*, I, 114.

dupe des mots et des faits : l'esprit mobile et la sensibilité mouvante du grand orateur, qui fut avocat, politique, philosophe, rhéteur et poète, l'ont amené à faire prédominer parfois la philosophie sur la poésie ou la politique sur la philosophie, de sorte qu'il semble y avoir plusieurs hommes en lui et que, sous prétexte de rétablir la vérité et avec la meilleure foi du monde, l'on peut être tenté d'attribuer à telle ou telle part de son activité la prééminence sur une autre, de malmener les « sourciers » et de revendiquer pour notre orateur une curiosité passionnée et une foncière originalité (1).

A l'égard de la poésie, malgré sa finesse et son goût, il a le préjugé romain : la poésie n'est qu'une *delectatio* (2). Il est de ceux qui croient que la prose est plus difficile que la poésie (3) et qu'elle est plus belle, et si le don poétique lui paraît être un privilège accordé par les dieux, le don oratoire, plus utile, plus beau, plus noble, vient aussi de ce souffle divin, que parfonde et raffinent tous les travaux de l'école et les prestiges de l'art (4). La thèse de l'inspiration mystique, à laquelle il souscrit, n'est à ses yeux qu'une explication nécessaire, dont l'exposé contient, dans des proportions indiscernables, une part de foi sincère et naturelle, une part de docilité à la source inconnue et tenace : c'est une vue philosophique à beaucoup d'égards agréable et commode, qui satisfait la gloriole des poètes, l'analyse des critiques, l'argumentation des avocats et la réflexion des chercheurs. Mais l'activité de Cicéron prouve qu'elle n'est pour lui qu'une solution spéculative. Il sépare le poète de la vie publique (5), de la vie politique, de la vie morale, où il n'entre que par un détour et pour des fins didactiques ou utilitaires ; il lui ouvre les portes de la vie privée, dont il est un charme exaltant par ses élégances verbales ou ses promesses d'immortalité. Mais jamais

(1) On assiste ainsi périodiquement à ces renversements d'attitude que rien ne justifie, ni n'explique raisonnablement ; il y a de bonnes vieilles vérités qu'il est dangereux de troubler même au nom de la « science », d'autant que la « science », en l'occurrence, n'est qu'une somme d'impressions. — (2) Les Romains, qui inclinent vers une conception utilitariste de la poésie, seraient assez tentés d'établir un compromis entre le profit et le plaisir, mais l'avis de Cicéron ne semble pas douteux ; cf. *De Leg.*, I, 5 : *quippe, cum in illa omnia ad veritatem, Quinte, referantur, in hoc ad delectationem pleraque*. Cf. Pline, *Ep.*, IX, 33, 1. — (3) *Orat.*, 198. Ne pas oublier le texte fameux du *De Finibus*, I, 72, où Torquatus refuse de passer son temps à lire les poètes *in qua nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio*. — (4) Sur les différences entre le poète et l'orateur, cf. *Orat.*, 66 ; sur les ressemblances, cf. *Ad Att.*, VII, 3, 10 ; *Br.*, 258 ; *Tusc.*, III, 20. — (5) Il n'existe absolument aucun texte de Cicéron, où il se fonde sur ses dons de poète pour justifier son activité politique ; et cette remarque pourrait peut-être incliner les historiens à voir plus de réalisme chez le grand orateur.

la création poétique n'est à ses yeux ce qu'elle était encore pour Lucrèce ou ce que « l'œuvre » est aux regards de Mauriac (1) :

Il faut exprimer notre drame particulier, le livrer tel qu'il est, se livrer ; mais avec art. Ce qui importe, ce n'est pas nous-mêmes, c'est l'œuvre dont nous contenons les éléments. L'œuvre. Notre œuvre. Quel est donc ce nouveau Dieu dont je ne dispute pas les prérogatives et à qui tout me semble dû ?... Ce drame particulier, cette vision qui m'est propre du monde et des êtres, je ne veux pas mourir sans qu'il en demeure après moi l'expression écrite, arrêtée, fixée dans l'esprit de quelques-uns, du plus grand nombre possible. Je veux les atteindre, les toucher. On ne touche pas sans blesser. Un livre est un acte violent, une voie de fait, quelquefois un viol.

L'enthousiasme lucrétien et l'inquiétude moderne sont également absentes de l'âme du plus représentatif des écrivains romains : sur ce problème, il n'a pas dépassé son siècle ; il en a suivi, dans la pratique, le forcené réalisme. Dans la littérature, le culte des Muses ne sera plus désormais qu'un prétexte à de gracieuses légendes et parmi les courants de pensée qui fertilisent les intelligences latines, entre le pythagorisme souterrain qui ne prend jour qu'en cachette ou par de modestes soupiraux, l'épicurisme dont l'ardent propagateur vient de disparaître et que condamnent tous les rhéteurs, ces vice-rois de Rome, l'académisme critique et pragmatiste, voici que se développe davantage en force et en étendue le stoïcisme, forme essentielle de l'esprit latin, qui pénètre les âmes romaines par une inconsciente osmose, fait de beaucoup d'elles des stoïques à leur insu et, dans son rationalisme à la fois dogmatique et empiriste, va faire prédominer l'idée du travail sur celle du don divin.

* * *

A la même époque, on rencontre d'autres poètes dont l'œuvre a disparu ou ne nous est parvenue que par bribes : des satiriques Sevius Nicanor, Lenaeus, L. Abuccius (ou Albucius), Cassius de Parme, rien ne mérite une étude et Quintipor Clodius, Volumnius et Nardus Pudens (?) ne sont à peu près que des noms. L'œuvre poétique de M. Tullius Tiro est perdue ; celle de M. Tullius Laurea se borne à quelques vers conservés par Pline l'ancien et célébrant Cicéron ; celle de Quintus Cicéron à quelques vers conservés

(1) Fr. Mauriac, *Dieu et Mammon*, éditions du Capitole, p. 132. —

par Ausone et relatifs aux signes du zodiaque. Quant aux *Imagines* ou *Hebdomades* de M. Terentius Varron de Réate, elles contenaient probablement l'épithaphe de Naevius, que nous avons citée plus haut :

Inmortales mortales si foret fas flere...

où le rappel des Camènes semble être une élégance érudite plutôt qu'un acte de foi.

Qu'advient-il du thème au siècle d'Auguste ? C'est ce que nous allons voir maintenant.

(A suivre.)

Duguesclin précurseur

par J. TOURNEUR-AUMONT

Professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers.

IV

Le génie breton. La vie féminine.

I. Eclats contre les femmes. — II. Jeanne Malemains. La nature sauvage. — III. La Religieuse. La première libération. — IV. La Tante de Rennes. L'esprit breton-français. — V. Tiphaine Ragueneil. Le chevalier de Bretagne et le connétable de France. — VI. Julienne Duguesclin. L'héritier de Roland. — VII. Jeanne de Laval. Vers Saint-Denis.

1

Duguesclin rejeta un jour en ces termes une indication bienveillante transmise par une jolie jeune fille de Dinan qui devait, sept ans plus tard, devenir la femme heureuse de ce soudard laid, ignare et violent :

Va, fol, ce dit Bertran, or es tu bien chaitis :
Qui en fame se fie, il n'est mie soultiz (fin) ;
En fame n'a de sens nès plus qu'en la brebis.
(*Cuvelier*, 2387...)

Cet éclat met en défiance. Injurier les femmes n'est pas un signe certain de misogynie, et d'abord à leurs propres yeux.

On incline à se méfier de Cuvelier, qui a écrit à propos de la mort de Charles de Blois :

Qui trop sa femme croit à la fin s'en repent,
(6283)

peut-être par simple réminiscence d'Ovide ou Ermold le Noir.

Mais on soupçonne trop la chronique rimée de Cuvelier, qui contient beaucoup moins d'erreurs que la chronique en prose de Froissart.

A Charles V déclarant à Duguesclin son attachement, profond et venant juste après sa couronne et sa femme, Duguesclin répond, suivant Cuvelier :

J'ai d'une femme assez et trop de la moitié.
(17.899)

Delachenal, historien de Charles V, et qui n'a pas lu tout Cu-

velier, proteste et se moque du chroniqueur (IV, 324). Mais c'est oublier que Charles V venait de donner, le 4 mai 1368, une sœur de sa femme, Marguerite de Bourbon, à l'un des plus cyniques routiers du xiv^e siècle Arnaud Amanieu VIII d'Albret (IV, 75), oublier que la reine d'Angleterre donna sa nièce à l'aventurier rusé Eustache d'Auberchicourt et qu'un jour Duguesclin sera enseveli à Saint-Denis, près de Charles V.

Il convient de s'en prendre moins à Cuvelier qu'à l'embarras, dans tous les temps, de pénétrer l'histoire féminine. Les imprécations de Duguesclin font évoquer Hercule, Samson, mais la difficulté de se renseigner demeure. Elle est telle que la recherche n'a pas été tentée. La question n'a même pas été posée et la témérité de l'aborder ici serait intolérable si l'on s'imaginait pouvoir prétendre tout savoir.

La place de la féminité dans le génie breton est cependant telle, notoirement, qu'un effort au moins importe à qui cherche le connaissable chez Duguesclin et dans l'évolution bretonne symbolisée par son caractère et sa vie. On répète la métaphore de Renan « La Bretagne est femme », et l'observation de Vidal de La Blache sur « la femme partout présente et partout active en Bretagne ». Et l'on se doit de dénombrer et analyser les influences féminines qui ont agi sur Duguesclin, Breton-type.

Le xiv^e siècle et le xv^e siècle ont été riches en femmes illustres, jugées même exceptionnelles. C'est un foisonnement de Jeannes, de Catherines. La Guerre de succession de Bretagne est un duel de Jeannes.

Il n'est pas impossible de découvrir, en partie, quelques influences féminines qui ont certainement contribué à façonner non seulement la vie mais la conscience morale et politique de Duguesclin, à la hausser au-dessus de lui-même, à l'humaniser, à faire d'un Breton sauvagement enfermé un Breton français.

On en aperçoit six, dont les interventions échelonnées, concordantes, ont soutenu les progrès français d'une âme bretonne.

II

La mère de Bertrand, Jeanne Malemains, honteuse de la laideur de son fils aîné, ne dissimulait pas son aversion, s'emportait, en des scènes de violence et d'injures, jusqu'à souhaiter la mort de l'infortuné.

Je crois qu'il n'eut si laid de Rennes à Dinant.
Camus était et noir, malotru et massant.

Li pères et la mère si le haïssaient tant
 Que souvent en leur cœur allaient désirant
 Que fust mort ou noyé en eau courant ;
 Garçon, nisce et coquart allaient appelant.
 (55...)

Les réunions à table aux heures des repas, épreuves redoutables dans la vie des familles désunies, déchainaient aux dépens du fils aîné la colère et les gestes de malveillance, auxquels le père s'associait.

La conduite des parents réglait celles des vassaux et des serviteurs envers Bertrand, humilié et insulté par tous.

Que compte n'en tenaient écuyers et sergens...
 Mais compte n'en tint on mès plus que d'un mouton...
 L'un l'appelait berger et l'autre charreton...
 (62,86...)

Dans le pauvre manoir rustique de Broons, en Bretagne des Bois, Bertrand s'enfonça d'abord dans la solitude, la sauvagerie, la pensée taciturne.

Et estait à part lui ; n'avoit nul compagnon.
 (83)

Mais la croissance des forces exaspéra la rancune rageuse, développa l'indocilité têtue, le goût des répliques et des farces, l'espoir des revanches, dans l'insociabilité obstinée, grossière et cruelle.

Et si, tenoit toujours en sa main un baston.

Une foi religieuse fruste devint toute l'éducation, toute l'instruction de cet illettré définitif et le dressa parfois fièrement contre sa mère impitoyable et maladroite. Jeanne Malemains s'abandonnait à dire devant son jeune fils :

Il bat, il fiert, il rue les enfans de deçà...
 Il est nices et lourd, sens ni manières n'a.
 Plust à Dieu qu'il fust mort ; désiré l'ai pièçà.

Bertrand répliquait :

Et Bertransd qui l'ouit sur ses pieds se leva :
 Dame, vous avez tort, Bertrand répondu a,
 Qui souhaitie ma mort. Encor m'en souviendra.
 La volonté de Dieu accomplie en sera.
 (119...)

Duguesclin prit à cœur la légende de son origine africaine. Car

on expliquait sa noirceur et sa physionomie par l'ascendance du Sarrazin Aquin, roi de Bougie au temps de Charlemagne, avec la même simplicité avec laquelle les Bigoudens du pays de Pont-l'Abbé attribuent aujourd'hui à une ascendance asiatique particulière leur originalité, dans la Bretagne si diverse. *Kant bro*, *Kant giz*, dit l'adage breton, cent pays, cent guises.

Les espérances de l'enfant martyr devenu adolescent se précisèrent, avec l'audace de l'idéalisme breton.

Mais on a bien véu en ce siècle apparent
Que les plus déboutés estoient les plus grands
(63...)

De même qu'au siècle suivant un dauphin méprisé, renié par sa mère, devait devenir le roi Victorieux, Bertrand, refoulé, réduit à la fréquentation exclusive des fils de vilains, développa une mentalité d'entrepreneur capitaine d'aventure, conçut des ambitions de grand chef de guerre, peut-être dénoncées par un air de jeune fauve, une intrépidité de maintien et de regard révélatrice.

III

La scène de la Juive convertie en visite chez Jeanne Malemains malade et de ses prédictions bienveillantes pour Bertrand est d'une haute vraisemblance. Elle fait évoquer la vie solitaire, le mélange de méfiance et de crédulité des paysans des Bocages et aussi les tiers, qui parfois mieux que les parents, perçoivent la nature vraie et pressentent l'orientation des enfants.

Les avis de la religieuse converse sont racontés, comme il est naturel après les événements, avec des allures de prophéties.

Il n'aura son pareil en tout le firmanent.
Et le plus honoré et prisé grandement
De tous ceux du royaume de France vraiment.
(145...)

Le farouche Bertrand crut d'abord à une moquerie de plus ; et, suivant son instinct, il menaça de son bâton la religieuse.

Bien cuida que la dame li dit dérision
Et qu'elle le voulut nommer nice, briçon :
« Laissez m'ester, qu'enfourir vous pust on.
Se vous ne dites rien qui ne me vienne à bon
De cest baston ei aurez un horion. »
(102...)

Mais la religieuse répond avec une douceur affectueuse :

Moult doucement li dist : Ne vous courroucez jà.
Chose ne vous dirai qui vous déplaïse jà.

Elle apprivoisa le jeune sauvage. Elle éveilla en lui une tendre confiance. Elle réconcilia la mère et le fils. Et Jeanne Malemains réagit par ces deux réflexes féminins : la reconnaissance fière de la légitimité de son fils ; l'accusation contre l'injustice de son mari.

Si est, ce dit la dame, le mien corps le porta ;
Mais onques vraiment mon seigneur ne l'aima.
(115...)

Bertrand connut désormais la vie familiale, des soins maternels, des vêtements convenables, la considération due au fils aîné du seigneur.

Lors s'apaisa la dame à cestui parlement,
Et depuis tint l'enfant plus honorablement.
(153...)

La sympathie, une révélation pour Bertrand, le transfigura.

Et Bertrand le gentil amendoit et croissoit.

Mélangeant désormais la bonté à l'énergie, il vit s'accroître son autorité sur ses petits compagnons rustiques, en qui surgit l'intuition du grand avenir de leur jeune chef.

Dieu, disent les enfans de leur droit sentiment,
Comme Bertrand sera de grand entendement.
Dieu lui doit bonne fin, à qui li mons apent,
De venir à honneur a bon commencement.
(191...)

Duguesclin garde, gardera toujours les élans des primitifs instincts de sa nature. Mais l'adoucissement s'insinue. La sociabilité se crée.

IV

La preuve fut apportée par une fugue d'un an, vers la vingtième année, à Rennes, chez une tante pieuse et affectueuse.

A la fureur sauvage appartenait encore ce trait, la fugue par dol et violence :

La chambrière prist et les clefs li ostoit
Et l'enferma dedens et puis se départoit ;
(244...)

et vol insolent d'un pauvre serviteur :

Rendez-moi la jument, ou non de saint Benoit.
Et Bertrand prit à rire...

(256...)

L'arrivée chez la tante à Rennes fit naître un cas de conscience.

Une moult riche dame et d'avoir bien meublée.
Quand son ante le vit, si fut moult tourmentée.

(265...)

Dame, dit son mari, vous estes rassotée.
Il convient, et c'est droit, jeunesse soit passée.

(273...)

Nous avons de bon vin et de la chair salée;
Dont il aura assez tant qu'il aura durée...
Là demoura Bertrand, ou païs, une année.
Tant que la paix son père si li fut accordée

(280...)

La bonne tante accepta. Elle veilla sur son neveu mieux qu'une mère.

A Rennes repaira à son ante de prix

(314)

Le libéral régime que rencontra chez elle l'indomptable adolescent lui procura des lumières impossibles à Broons, sur la Bretagne, sur les troubles intérieurs et extérieurs, le sens de l'avenir politique.

Les attraites et les occasions fréquentes de joutes d'entraînement, les concours de tournoi, suivant la mode sportive du temps, invitèrent Duguesclin à découvrir la Bretagne et la France de l'Ouest, alors agitées par des crises passionnées et instructives.

Rennes apporta des affinements intellectuels, quelque initiation aux manières policées.

Sur le marché de Rennes voit dame à étal,
Bien vestues de soie, de targes, de cendal.

(368...)

Ce fut au cours d'un assaut courtois que le fils revit son père et que le père accorda réparation et juste pardon.

Certes, dit-il, beau fils, je vous acertifie
Ne plus ne vous ferai si grande villenie
Com j'ai fait envers vous tous les jours de ma vie.
Je vous donrai chevaux du tout à vos baillie.
De l'or et de l'argent, ne vous en faudrai mie,
Pour aller tout partout acquerre vaillandie,
Si ma terre en devoit longtems estre engagie,
Puis qu'aujourd'hui m'avez fait telle courtoisie.

(520...)

Le ralliement à Charles de Blois, duc de Bretagne du parti breton-français, ne fut pas seulement la riposte à des actes de piraterie anglaise soulevant le pays de Dinan. Ce fut la marque d'une ascension intellectuelle, morale et politique. Les Bretons particularistes et anglophiles se recrutaient surtout dans la Bretagne pauvre inculte, arriérée, bretonnante, *Brilannia brilannicans* des textes.

Charles de Blois attirait les personnes pieuses comme la tante de Rennes, la jeunesse ambitieuse et avide d'entreprendre que représentait Duguesclin. Le mariage de Charles de Blois provoqua des sympathies admiratives jusqu'en Bretagne occidentale.

De Bretons bretonnans fut grande la levée.
(414)

L'option de Duguesclin pour Charles de Blois fut alors résolue, définitive.

La fortune de Duguesclin en Bretagne fut assurée par le séjour chez la tante de Rennes. Il y acquit : une notoriété bretonne, suffisante pour être désigné parmi les otages pour Charles de Blois résidant à Londres en 1355 ; un patriotisme breton, qui mettra un jour dans l'embarras le maréchal de Normandie et le connétable de France ; une sympathie généreuse, qui le fera intervenir pour les « povres mariniers de mer... de Saint-Pol de Lion » (septembre 1363) ; recruter pour sa compagnie des paysans bretons ; invoquer le secours des « filaresses » pour payer sa rançon de 1367 ; asseoir dans Rennes une popularité longtemps prête aux manifestations de dévouement.

Contre (vers) lui sont venus li bourgeois soffisant,
Les bourgeois aussi et li petit enfant...
A son hostel le vont liement conduisant,
A l'ostel de son ante, une dame vaillant.
(1467...)

V

Les étapes décisives, qui firent de l'humble écuyer un grand dignitaire de la cours des Valois, furent prévues, préparées et admirées par une femme de science, célèbre encore au temps de Charles VIII, dont on perçoit l'influence de 1356 à sa mort en 1372, la première épouse de Duguesclin, Tiphaine ou Epiphanie Ragueneil, fille de Robin Ragueneil, d'une bonne famille bourgeoise de Dinan.

Pour comprendre l'affinité instinctive entre la grâce délicate d'une femme belle et savante et l'athlétisme impulsif, il faut

évoquer, outre la fantaisie féminine, l'idéalisme breton, qui transforma l'aventurier illettré en chevalier de rêve.

Cuvelier hausse et colore son style à l'approche de Tiphaine. Il signale d'abord le mérite de sa naissance.

Là y ot une dame, de chevaliers fu née ;
Thiéphaines fu la dame par son nom appelée,
Et fu de hautes gens estraite et engendrée.
.XXIIII. ans avoit, ne fu point mariée.
(2325...)

Ensuite, sa science.

Mais c'estoit la plus sage et la mieux doctrinée,
Qui fust ens ou païs n'en toute la contrée.
Du sens d'astronomie estoit bien escolée
Et de philozophie estoit sage esprovée.

L'inspiration était surnaturelle.

Encores disoit-on que c'estoit destinée,
Et li bon sens de coi elle estoit si fondée
Li venoit proprement de parole de fée.

Et de pure grâce divine.

Mais à dire raison elle estoit inspirée
De la grâce de Dieu, parfaitement fondée.

Elle préféra Duguesclin délibérément.

Puis ot elle Bertran, et fu son espoussée,
Malgré maint chevalier, dont elle fu amée.

Ce fut en effet Tiphaine qui prit toutes les initiatives. Lors du combat singulier de Duguesclin et Thomas de Canterbury sur la place de Dinan, Tiphaine prit parti publiquement pour Duguesclin avec un prosélytisme provocant.

Et disoit tout en haut : « Ne vous allez doubtant.
Et si, soiez trestous assurez de Bertran. »

Du mariage, à la fin de 1363, ne naquit pas d'enfant. Mais on peut dire que dans le ménage, par les rapports intellectuels, ce fut Duguesclin qui devint l'enfant, heureux visiblement en proportion de sa docilité, et grandissant sous cette influence du rang de chevalier de Charles de Blois à celui de connétable de France.

Au début, le fils bourru de Jeanne Malemains se déroba moqueur, sceptique devant les assertions impérieuses de l'astrologie divinatoire de Tiphaine.

Et elle avoit trouvé par droite astronomie
 Que Bertran passeroit fleur de chevalerie
 Et ne fu pas. VIII. jours dedens sa compagnie,
 Quant elle li compta sa force et sa maistrie.
 (3441...)

C'était d'abord pour Duguesclin occasions d'éclats injurieux.

Et dit : « Tant que ferez ce que je signifie,
 Vous ne serez vaincuz, ne vo gent desconfie ».
 Mais Bertran le tenoit trestout à trufferie.

La rudesse du soudard fut adoucie par le genre d'épreuve le plus instructif : le désastre et la capture à Auray, le désastre et la capture à Navarette.

Auray apporta la première leçon.

Adont s'est avisé de sa moulier comment
 Elle lui défendit, de son droit sentiment,
 Qu'il ne se combatit ainsi ne autrement,
 Fors au jour qui fut dit, je ne vous sais comment.
 Le jour avoit été nommé certainement.
 (6234...)

Duguesclin s'incline, convaincu.

« Aïe Dieu, dit-il, or pert-il clèrement
 Que le sort de ma femme avérit proprement...
 Aïe Charles de Blois...

Navarette apporta la conclusion.

Captif à Bordeaux, Duguesclin devint galant avec la princesse de Galles, Jeanne de Kent, aventurière fort experte.

Et quand Bertran l'oy, adonc l'en mercioit,
 Et puis dit en riant. I. mot qui bien séoit,
 Qu'il estoit bel et douz, quant dame lui aidoit.
 (13. 723)...

On le vit, devenu connétable, franchir une étape nouvelle. Quand Tiphaine vint le voir en Normandie, avant la victoire de Pontvallain, elle le morigéna en triomphatrice, forte des démonstrations antérieures.

Devant Nadres faillistes à mon commandement.
 Se créu éussiez tout mon enseignement
 J'ai perdu n'éussiez en estour n'en content.
 (18 106...)

Duguesclin fit amende honorable en une confession qui mérite d'être rappelée.

Quand lui et les seigneurs furent prest bonnement,
 Le congié demanda à sa femme au corps gent :
 « Dame, ce dit Bertran à l'aduré talent,
 Vous demourrez droit ci asséurement,
 Et se vous amez mieulx, à Roche-Deriant :
 Vous y poez moult bien aler à vo talent...
 (18. 085...)

Qu'elle prie pour lui.

Veilliez prier pour moi à Dieu du firmament
 Qu'à joie me ramaine en cestui chasement.

Il lui confie les informations militaires.

Contre le connestable d'Engleterre vraiment
 Ou le sien lieutenant qui moult a hardement :
 C'est Thomas de Granson, si le nomme la gent,
 Huon de Cavrelay, Cresolle ensemment,
 Et Canolle...

Tiphaine renouvelle son avertissement.

Sire, ce dit la dame, je prie au Sapient
 De mort ou de prison vous gart entièrement.
 Et si, vous prie qu'en vous aiez ramembrement
 Des jours qui périlleux puéent estre souvent.
 (18. 102...)

Duguesclin s'humilie.

Dame, ce dit Bertran, je sai certainement :
 Qui sa fame ne croit, à la fois s'en repent.
 (18. 109...)

Le mot final n'apportait pas seulement une résipiscence et un hommage à Tiphaine.

Il montrait Duguesclin désormais accessible à d'autres influences féminines, les deux dernières qu'on saisisse : celle d'une sœur, Julienne Duguesclin, qui mourra abbesse d'un monastère de Bénédictines à Rennes au début du siècle suivant ; et celle d'une grande dame de l'aristocratie bretonne, la seconde épouse de Duguesclin, Jeanne de Laval, qui survivra jusqu'au temps de Jeanne d'Arc.

VI

Des trois frères de Bertrand Duguesclin deux sont quasi inconnus, Guillaume et Robert ; Olivier, le plus souvent cité, fut un collaborateur dévoué, modeste, de l'aîné.

Des six sœurs, l'une mourut en bas âge ; trois se marièrent et vécurent effacées ; deux furent religieuses, l'une prieure, l'autre abbesse, Julienne, amie de Tiphaine.

Ch. de Saint-Cyr a consacré à Julienne la conférence prononcée à Broons le 16 août 1902, à l'occasion de l'inauguration de la statue de Duguesclin. Il raconte la prouesse célèbre de Pontorson, que tentait de surprendre une bande conduite par Felton. Le couvent était voisin des murs de la ville. Julienne, éveillée par la tentative nocturne d'escalade, survint, repoussa du mur l'échelle et les assaillants, qui tombèrent avec fracas. Elle donna l'alarme, sauva la ville et provoqua la prise de Felton.

Autant qu'on peut le présumer, l'influence de Julienne s'exerça en harmonie avec celle de Tiphaine, qui résida à son voisinage notamment au Mont Saint-Michel.

Elle contribua à retenir Duguesclin auprès de ces vieilles et solides bases de la puissance royale dans l'Ouest, foyers de francisation. Tour à tour le duc Philippe d'Orléans, Jean II et ses fils, Charles V fixèrent là les destinées de Duguesclin qui même connétable de France et vainqueur de Chizé, conserva sa prédilection pour les terrains de lutte de sa jeunesse, contre les Anglais de Bretagne et les Anglo-Navarrais de Normandie.

Quand Jean II organisa la série des grands commandements de l'arrière-front océanique, en 1355, échelonnés de l'Artois à l'Armagnac, il se trouva reconstituer une « marche de Bretagne », du genre illustré par le preux Roland. Confiée d'abord au maréchal d'Audrehem, elle passa peu à peu à son collaborateur et lieutenant Duguesclin.

Au comble de la renommée, après Cocherel, Montiel, Pontvalain, Chizé, le connétable revenait de ce côté en 1373, conduisant des expéditions annuelles contre les îles anglo-normandes. Il enlevait peu à peu toute la Bretagne au duc félon Jean IV de Montfort.

Ces succès de Duguesclin en Bretagne, de 1373 à 1378, contribuèrent à développer les illusions de Charles V, roi confiné à Paris, moins bon connaisseur des génies régionaux de la France que les Valois d'avant lui et d'après lui.

Si la confiscation si impolitique de la Bretagne par Charles V en 1378 ne produisit pas d'effets plus dangereux que les manifestations particularistes de 1379, c'est que l'héritier de Roland s'y trouvait en médiateur. Vieil ami des paysans et des bourgeois, il avait pu développer par ses sœurs religieuses ses rapports avec l'Eglise bretonne ; et, par sa seconde femme Jeannede Laval, ses relations avec la haute noblesse bretonne.

VII

Tous ceux à qui la diversité de la France est familière savent les difficultés de la réalisation de cet exceptionnel chef-d'œuvre de la géographie historique, l'unité française.

L'unité française s'est parfaite et maintenue par l'adhésion sincère de chaque région, grâce au progrès intérieur en chacune d'elles d'un parti de ralliement et d'entente.

Le second mariage de Duguesclin, au début de 1373, peu après la mort de Tiphaine, eut cet effet supérieur : contribuer au progrès de ce parti en Bretagne vers le temps même où la confiscation maladroite de Charles V enfièvrerait le patriotisme local.

Comme Tiphaine, Jeanne de Laval, dame de Tinténiac, ne donna pas d'enfant à Duguesclin.

Mais, à la différence de Tiphaine, elle ne paraît pas avoir exercé d'ascendant sur Duguesclin, devenu familier du roi et habitué à diriger les princes du sang.

Cuvelier a négligé cette partie de la vie de Duguesclin. Mais le nom seul de la maison de Laval est un document. Le seigneurie de Tinténiac était à l'est de Broons, sur la route de Rennes à Saint-Malo, et au voisinage des lieux chers à la jeunesse de Duguesclin : Dinan, Montmuran, Bécherel, Evran, non loin aussi du château de Beaumanoir. La maison de Laval, connue depuis le ix^e siècle, avait des branches aux destinées illustres : Montmorency, Chateaubriand, Retz... Cette union mettait Duguesclin au rang de la noblesse bretonne la plus considérée, les Beaumanoir, Rohan, Retz, Avaugour, Clisson, etc.

Les relations bretonnes haussées et amplifiées par le mariage permirent à Duguesclin de jouer un rôle diplomatique et moral dans la grave tension franco-bretonne de 1378-1379. La guerre n'éclata pas. L'union résista au danger. Duguesclin toujours connétable alla peu après mourir en gouverneur du Languedoc.

Mais il désignait Jeanne de Laval en tête de la liste de ses exécuteurs testamentaires par son testament du 9 juillet 1380 : Jeanne bénéficiait des conversions de Duguesclin préparées par Tiphaine.

Offrant en 1429 un anneau à Jeanne d'Arc, dans un geste souvent et volontiers rappelé, la veuve de Duguesclin perpétuait la tradition d'union bretonne-française, qu'avait déjà symbolisée suprêmement l'ensevelissement en 1380 du connétable à Saint-Denis, près du tombeau du roi.

*
* * *

Chercher en Duguesclin les rapports du génie breton et de l'âme féminine, c'est aborder deux insondables.

On aperçoit toutefois ici deux approximations qui ne paraissent pas entièrement décevantes.

Les influences féminines que l'on voit s'additionner dans la biographie de Duguesclin ont contribué à élaborer, chez le petit gentilhomme de Broons, les forces brutes du terroir dans un sens apprécié de l'avenir. L'originalité ainsi créée se trouva même dépasser en gloire celle des deux connétables bretons successeurs de Duguesclin, très supérieurs en noblesse : Olivier de Clisson, de vieille aristocratie ; Arthur de Richemond, de la famille ducale. Dans ce complexe, la part de chacun des façonnements féminins du génie breton s'entrevoit au seul énoncé de ces noms : Jeanne Malemains, la religieuse, la tante de Rennes, Tiphaine Rague-
nel, Julienne Duguesclin, Jeanne de Laval.

La portée de l'œuvre de Duguesclin précurseur se trouve ainsi un peu mieux éclairée. C'est une suite de mariages qui définira au xv^e siècle, avant même les mariages de la duchesse Anne de Bretagne avec Charles VIII et Louis XII, les progrès du parti breton-français : prédication de saint Vincent Ferrer en 1418-1419 ; série des ententes cordiales franco-bretonnes conclues et suivies avec cinq ducs de Bretagne par la pénétrante finesse diplomatique de Charles VII, récoltes au xv^e siècle après les pénibles semailles du xiv^e siècle.

La croisade de 1365-1370, que Duguesclin conduisit en Occident et qu'on va étudier, était encore en quelque manière un mariage franco-breton. La mise en commun d'un idéal était un moyen de pacification de l'Occident et de ralliement chrétien préconisé par les papes et par les rois de France, et qui convenait bien à un siècle troublé par une guerre de succession de France et par une guerre de succession de Bretagne.

La compagnie bretonne de Duguesclin devint l'état-major de la « grande compagnie blanche » dont la formation et les aventures méritent la curiosité.

(A suivre.)

Les crises de la Morale et de la Moralité dans l'histoire de la civilisation et de la littérature des pays anglo-saxons

par Paul YVON,
Professeur à l'Université des Lettres de Caen.

VIII

L'évolution de la moralité de 1760 à 1820.

ASPECTS MORAUX DE L'AMÉRIQUE DU NORD AU XVIII^e SIÈCLE

Les théories abstraites qui proposaient de nouveaux devoirs moraux, civiques et sociaux, ne furent pas répandues uniquement en Angleterre ou en Europe. Au contraire, au milieu du XVIII^e siècle, elles franchirent l'Atlantique et trouvèrent dans les jeunes provinces des Etats-Unis un accueil si favorable, si légitime, qu'elles eurent des résultats pratiques et aidèrent à poser les bases morales d'une cité nouvelle démocratique et indépendante.

De 1660 à 1760, l'état moral des colonies américaines peut être, au moins en apparence, considéré comme le triomphe des doctrines religieuses et puritaines que les colons, depuis l'époque des Pères Pèlerins, avaient apportées avec eux en s'exilant du monde occidental. Les colonies, la mère-patrie, les regardait trop comme de simples possessions, et oubliait que, peu à peu, il s'y formait une vie morale et sociale qui leur était propre, vie très morale certes, mais très indépendante aussi.

Séparées entre elles par l'immensité du territoire, ces colonies n'auraient pas peut-être eu beaucoup d'unité sociale si, dans la dernière période du dix-huitième siècle la politique inconsidérée de l'Angleterre ne les avait forcées à s'unir.

En attendant qu'elles se révoltent, elles avaient, notamment à Boston et dans la Nouvelle-Angleterre, constitué pour quelques-unes d'entre elles un état moral assez particulier. Ces provinces d'outre-Atlantique avaient été, au début surtout, beaucoup moins des démocraties que d'étroites théocraties. Une dure religion dont la morale s'inspirait de doctrines bibliques, qui la rendaient fort rigide dans tout ce qui regardait la conduite de la vie, n'avait cessé de dominer presque partout. De plus, l'effort de volonté n'était pas moindre dans l'ordre matériel que dans l'ordre spirituel. C'était, dans l'un comme dans l'autre, un égal effort de volonté et aussi, au point de vue spirituel, une intolérance parfois farouche.

Du temps des John Winthrop, des Cotton, des Mather, l'autoritarisme religieux et moral des dirigeants était terrible et, ce qu'il y avait de pire, c'est que le code criminel, rédigé d'après la Bible, était d'une exceptionnelle sévérité sur tous les points, mais, en particulier, sur l'observation du Sabbath et pour la répression de l'adultère et de la sorcellerie. (On brûlait encore des sorcières.) Les romans de Hawthorne, et entre autres *La Lettre écarlate*, ont conservé le reflet de quelques exemples de cette sévérité.

Et ce code criminel n'était pas appliqué avec une sévérité égale pour tous. La peine de mort se trouvait commuée en bannissement pour les citoyens influents. En fait, au point de vue politique, le suffrage nécessaire pour entrer dans les assemblées était fort restreint. Néanmoins, il y avait quelque affinité entre le régime politique du Puritanisme et le régime Républicain. Depuis la fondation des premières colonies et des diverses provinces gouvernées par l'Angleterre jusqu'aux environs de 1820, l'histoire morale de ces communautés peut se diviser en deux parties assez distinctes, dont l'une va depuis les origines jusqu'en 1760, précisément. C'est pendant cette période que règne cette théocratie puritaine dont la stricte moralité n'avait, au moins en apparence, rien à envier au Puritanisme le plus rigide de la mère-patrie, au plus beau temps de l'époque de Cromwell.

Dans l'autre période, de 1760 à 1820, il en va autrement. Avant 1760, en dépit de la tyrannie puritaine, s'était développé un état d'esprit qui n'existait guère en Angleterre, un esprit d'indépendance matérielle, politique et sociale, et aussi s'étaient répandus des principes d'égalité issus d'actifs instincts sociaux et moraux qui étaient particuliers aux habitants de ces territoires neufs.

Quelque peu démocratiques qu'aient été plusieurs provinces anglaises, elles avaient toutes cependant un certain « self-government » et une autonomie relative. Le puritain de plus se réclamaient de sa sainteté et de sa moralité. Or, à la fin du xvii^e siècle, on sait qu'en Angleterre la moralité publique et privée n'était pas toujours maintenue à un très haut degré. La corruption régnait dans le monde politique et l'extorsion et la concussion permettaient d'élever de scandaleuses fortunes en pressurant les Hindous. Les colons de la Nouvelle-Angleterre, pleins de leur honnêteté, ne manquaient pas de noter tous les défauts de leurs maîtres. Certes, les classes moyennes en Angleterre avaient d'ordinaire une grande pureté de vie, mais cela importait peu au clergyman du Massachussets. C'était vers les débordements de l'aristocratie qu'il avait les yeux fixés. Ces puritains étaient

intolérants, et ils le montrèrent bien d'ailleurs quand le gouvernement anglais accorda une certaine tolérance aux catholiques français établis en Amérique. La crainte de l'église épiscopaliennne, d'une part, des Quakers de l'autre, excitait encore leur intolérance.

Les penseurs américains, comme John Adams, s'imprégnèrent de penseurs anglais, tels que Harrington, Hobbes, Locke surtout, ou encore Rousseau, et Grotius (ce dernier très pratiqué par John Adams). Franklin, imbu de Locke, s'inspirait de Sidney, de Milton et de Montesquieu. En plus de Locke, Samuel Adams et Alexander Hamilton connaissaient tous ces écrivains, et John Dickinson, le « Pennsylvanian farmer », avait lu Hooker, Hume et Montesquieu ; Jefferson aussi, mais, comme pour ses compatriotes, Locke surtout lui avait fait impression.

Une littérature révolutionnaire précéda la Révolution américaine : le principal idéaliste qui fut à la tête de cette révolution en Amérique fut Samuel Adams, 1722-1803. Il fut suivi par Thomas Paine.

En Amérique plus qu'en Angleterre, une nouvelle morale sociale, s'appuyant sur les droits et les devoirs du citoyen, avait beaucoup plus de chance de s'y développer et de passer de la théorie à la pratique : il en fut ainsi.

L'esprit public et l'esprit civique étaient au moins aussi forts dans l'Amérique du Nord (dans la Nouvelle-Angleterre en particulier) que dans la mère-patrie, mais, de plus, surtout à partir de 1760, un sentiment égalitaire et démocratique y prévalait en même temps qu'un grand esprit d'indépendance au point de vue politique. En effet, lorsque la vieille théocratie des Puritains de la génération des Mather commença à décliner, une pensée laïque, indépendante, prit de l'influence sur les masses. Aussi, quand l'Anglais Tom Paine répandit son ouvrage *Common Sense*, il trouva le terrain favorable pour la réception de ses idées, et il ne fut pas étonnant que l'on fit bon accueil à son ouvrage. Un peu plus tard, ses *Rights of Man* eurent pour de semblables raisons un pareil succès. Les nouvelles théories philosophiques, sociales et morales reposant sur des conceptions *a priori* et se réclamant du droit des individus trouvèrent, sur le Nouveau Continent un terrain neuf où elles pouvaient croître et prospérer.

La philosophie morale et politique de Godwin allait tout à fait au-devant des dispositions d'un pays libre et neuf, surtout à une époque où une partie de ce pays voulait secouer les entraves de la règle religieuse, pour ne s'astreindre qu'à une loi purement civile et laïque. Que disait-elle, en effet, cette morale de Godwin

proclamée en 1790 ? Elle disait : « La nature humaine est bonne ; ses défauts viennent de la nature même des institutions. C'est pourquoi toutes les restrictions imposées par un gouvernement sont mauvaises, et devraient être abolies. » Ainsi Godwin donnait-il l'esquisse d'un Etat fort libre — au point d'être utopique — et d'une Société qui offre aux hommes, avec le minimum de contrainte, le maximum de bonheur. Si un tel gouvernement pouvait jamais entrer dans le domaine des réalités, c'était bien dans l'Amérique de la fin du dix-huitième siècle que l'essai aurait pu en être tenté, avec quelque chance de succès.

Déjà, il y avait eu des communautés qui peu à peu s'étaient séparées de l'aristocratique Boston, et qui, comme Philadelphie, peuplées de Quakers, avaient pris conscience d'elles-mêmes. L'autoritarisme tyrannique des dirigeants força les colons pauvres à aller établir des communautés libres sur d'autres points du territoire, par exemple la communauté tolérante de Roger Williams, et la communauté du Connecticut, gouvernée par une constitution véritablement républicaine, élaborée par Thomas Hooker.

Les idées morales qui favorisaient les tendances révolutionnaires eurent donc dans l'Amérique du Nord des résultats pratiques. Ceux-ci ne furent d'ailleurs pas tous acquis d'un coup. La révolution connut jusqu'aux environs de 1830 bien des vicissitudes. Néanmoins, on peut ainsi résumer le nouvel état de choses à l'égard de la morale.

Au respect de la religion, de la Bible et du travail, s'ajoutent peu à peu un accroissement de l'esprit d'indépendance politique et un profond amour de la liberté, de ses viriles vertus et de l'indépendance personnelle, en quoi réside la dignité humaine ; liberté démocratique en harmonie avec les « contraintes nécessaires et les intérêts collectifs sous le guide des lois ». Cette liberté développe aussi la confiance en soi et stimule l'amour de la grande et de la petite patrie. Enfin, l'esprit d'organisation méthodique se développe aussi, et l'on se fait un devoir de s'occuper de la gestion des affaires publiques. Dès avant 1688, l'esprit d'indépendance s'était affirmé en luttant contre l'asservissement au pouvoir royal. Moins de cent ans plus tard, Patrick Henry, James Otis et Thomas Jefferson, ce dernier nourri de Locke et de Montesquieu, mettaient ces principes en action. Le couronnement de leurs efforts fut la Révolution américaine.

II. — LE TRADITIONALISME MORAL EN ANGLETERRE
ET LE DÉVELOPPEMENT DU RIGORISME.

En Angleterre, le destin et le résultat des théories abstraites fut loin d'être aussi brillant et aussi durable. Surtout pour la raison que voici, les théories abstraites n'eurent aucun résultat pratique. En effet, effrayée par les trop réels excès de la Révolution française, d'ailleurs savamment exploités, l'opinion publique se refusa à laisser les théories nouvelles porter leurs fruits.

Quelle force morale ces théories abstraites rencontrèrent-elles donc pour les contrarier ? Un ensemble de réactions morales qu'un ancien ami de l'Amérique, mais qui détestait toute espèce de révolution, mit en avant et dénombra dans des *Réflexions sur la Révolution Française*. D'après Burke, qui en était l'auteur, un principe moral régissait tout : « Les révolutions, par le fait même qu'elles brisent un contrat national qui avait été accepté, sont immorales ». Paine eut beau répondre, dans ses *Droits de l'Homme*, l'opinion publique, en Angleterre, ne le suivit pas. Aidée par le rigorisme moral ambiant, la contre-révolution connut, après quelques incertitudes, un plein succès ; mais la lutte fut assez vive.

En somme, dans les deux mondes, la morale avait rencontré un esprit nouveau. Rousseau, surtout, avait mis en honneur la théorie de l'être humain, essentiellement bon par nature, de l'homme sauvage, bon justement parce qu'il est sauvage, et que la civilisation avec ses inégalités ne l'a pas gâté. Ce mouvement mettait en question les traditions de la morale ordinaire en honneur jusque-là. La Révolution française partit de l'hypothèse de cette bonté et de cette égalité naturelles. Une fois de plus, une réaction fut nécessaire pour que la morale et la civilisation ne sombrent pas devant les exagérations généreuses de cette idéologie nouvelle.

En même temps, la question de la liberté était en jeu, car la préservation de la liberté s'oppose à un trop large débridement des instincts. La liberté ne peut continuer à exister que si elle est surveillée dans les instincts, les sensations, les sentiments, les impulsions, et aussi dans les coutumes et dans les mœurs. La réaction se fit sentir violemment dans plusieurs milieux anglais, à partir de 1789. On remarqua que de plus en plus « parmi les ressorts du gouvernement parlementaire, la vertu, ainsi que Montesquieu l'avait déjà observé, était un des principaux ». Si on ne pouvait maintenir ce culte austère dans la réalité, il était tout à fait important d'en préserver jalousement les apparences

C'est ce qui eut lieu, et, une fois de plus, on eut recours à la contrainte extérieure pour suppléer à la faiblesse relative du ressort intérieur. Tout était bien préparé pour renforcer ces contraintes extérieures, et en obtenir le résultat désiré. Les classes moyennes et l'opinion publique fournissaient toute la rigidité de principes désirable, vers laquelle il fallait toujours avoir les yeux fixés pour savoir dans quelle mesure cette opinion s'effaroucherait ou se cabrerait contre un relâchement trop scandaleux.

Il y a dans la morale à cette époque quelque chose de confus : il ne semble pas que Taine soit parvenu à le démêler d'une manière satisfaisante. Il faut considérer qu'il y a deux états d'esprit distincts dans la haute société.

Les leviers de commande n'échappent pas aux classes dirigeantes, mais les classes dirigeantes ne vont plus être tout à fait ce qu'elles étaient. La vieille noblesse de naissance va se trouver sous la direction d'éléments nouveaux. L'évolution avait commencé avec le premier Pitt au milieu du XVIII^e siècle. L'oligarchie ne comprend plus seulement la vieille aristocratie gouvernante, Tory ou Whig. Elle comprend aussi une aristocratie nouvelle de plus fraîche date, d'origine bourgeoise, où se recrutent souvent les hommes d'Etat. En dépit des efforts de Georges III pour les empêcher d'arriver à la pairie, les classes bourgeoises y parvinrent pendant les vingt dernières années du XVIII^e siècle, et cela très rapidement. Sans qu'il y ait rupture, loin de là, il y a une différence entre l'aristocratie gouvernante et oligarchique, où l'élément masculin naturellement domine, et l'aristocratie du grand monde, de la haute société, purement mondaine, où les femmes, les « fine gentlemen » et les « beaux », jouent un grand rôle. Ensuite, une ère nouvelle s'ouvrira, et la grande classe moyenne de l'industrialisme, présentant des principes altruistes ou individualistes selon les points de vue d'où on la regarde, mais dans tous les cas utilitaires, va bientôt faire sentir sa puissance. Mais, jusqu'en 1820, à l'époque de Byron, il en allait encore autrement. Les luttes contre l'Empire de Napoléon, contre les principes de la Révolution, représentés par lui, retardent les effets de l'industrialisme croissant, et les effets sociaux de l'émancipation politique, religieuse et sociale.

La lutte commença de bonne heure. Le rigorisme moral en fut un des facteurs principaux.

Laissant le domaine du mouvement intellectualiste et de l'abstraction, on peut essayer de mieux déterminer les causes qui, en Angleterre, sous l'impulsion de Burke, ont contribué au règne du rigorisme moral dans la Société. Les théoriciens édi-

faient des systèmes moraux de plus en plus adaptés à une époque où le commerce et l'industrie causaient de profonds changements dans la structure de la société. Les hommes politiques allaient aider à déterminer dans quelle mesure les valeurs morales pouvaient maintenir les mœurs d'autrefois et les anciennes traditions d'abord, puis à soutenir moralement la réaction tory ensuite.

Au début de la dernière décade du XVIII^e siècle, quand l'influence des théories de Rousseau et d'Helvétius, puis de Tom Paine et de Priestley se faisait sentir en Grande-Bretagne, certains de ces hommes d'Etat — et un d'entre eux surtout — avaient commencé à jeter l'anathème sur les nouveaux principes et l'intellectualisme d'où ils dériveraient.

En 1790, au moment où les effets de la Révolution française prenaient de graves proportions, Edmund Burke, se plaçant entre le passé immédiat et l'avenir proche, envisageait l'un et l'autre dans la partie des *Réflexions sur la Révolution française* qu'il consacrait à étudier son pays.

Burke, penseur et homme d'Etat, n'en était pas à son coup d'essai : il avait déjà réfléchi et présenté au public le fruit de ses méditations (cf. *Observations on the Present State of the Nation. 1769. On the causes of the Present Discontents. 1770*). Il s'était montré partisan des « compromis qui requièrent de la modération, qui produisent des tempéraments ». Il était désireux aussi de rendre la liberté respectable, et bien disciplinée. Les fondements de cette liberté civile doivent reposer sur des « mœurs austères » et sur un système de « morale mâle et sévère ». Il ne veut pas d'une « irréligion insolente », ni d'une « dissolution féroce des mœurs ».

Dès 1773, après avoir traversé les salons de Paris, Burke dénonçait à la Chambre des Communes la « conspiration de l'athéisme, à la jalousie vigilante des gouvernements ». « Je vois propager des principes qui ne laisseront à la religion pas même la tolérance, et qui feront moins qu'un nom de la vertu elle-même. » Burke avait pris la plume dès que deux sociétés anglaises, la « Société constitutionnelle » et la « Société de la Révolution », avaient voté des adresses de félicitations à l'Assemblée nationale. Dans ses *Réflexions*, Burke notait sans bienveillance un certain nombre de phénomènes sociaux dont nous avons parlé.

« Le siècle des sophistes, des économistes et des calculateurs est arrivé », disait Burke en 1790. C'était aller un peu vite. Le règne des vrais économistes et des calculateurs, de ceux qui, comme Hume, Adam Smith et Bentham, préludaient à la morale et à la philosophie utilitaire, n'était pas encore venu ; et, sous

cette forme utilitaire, il ne devait arriver que quarante ans plus tard, avec le Reform Bill. Déjà, cependant, cette morale laissait-elle pressentir que quelques-uns de ses fruits seraient assez amers. Pour le moment, Burke et ses amis allaient faire en sorte que le règne des économistes et des calculateurs — représentés pour lui surtout par les philosophes français et par Paine, Priestley et Price — reste à l'arrière-plan de la scène politique et sociale, pendant toute la période qui va jusqu'en 1820. Quant au règne des « sophistes » à ce nouvel « empire irrésistible des lumières de la raison », comme le dit ironiquement Burke (qui, non sans quelque contradiction, affecte de ne voir qu'« hypocrisie » dans ces « spéculations sublimes », qui, proclame-t-il, ne sauraient trouver place dans le concret) Burke le répudie. Il s'emploiera à ce que les idées révolutionnaires, qu'il craint au fond autant qu'il les abhorre, dont les effets étaient si sensibles en Amérique et sur le Continent, n'aient des effets pratiques dans son pays à lui.

Aussi, ces idées resteront — malgré les efforts de l'opposition libérale — cantonnées dans le domaine de la spéculation et de la littérature, où certaines auront des fortunes diverses — les théories de Godwin en particulier — avec Coleridge, Wordsworth, Southey, d'abord, puis Leigh Hunt, Shelley et Byron ensuite. En effet, Burke et les conservateurs vont mettre bon ordre à tout cela. L'orthodoxie conservatrice va sous leur impulsion dominer pendant quelque temps en morale comme en politique. La société, qui sent qu'on veut ébranler ses bases, va adopter la tenue morale préconisée par Burke, pour résister aux circonstances nouvelles. Consciemment et instinctivement, elle avait déjà fait jouer les ressorts moraux capables d'assurer la continuité de ses privilèges sociaux et moraux, et de lui assurer une existence paisible.

Burke accomplit la grande mission de montrer à l'élite sociale de son pays l'importance de son propre héritage, et de lui avoir fait comprendre les dangers que dans une période critique elle courait. La tradition de Burke remonte simplement à la Révolution de 1688, mais elle s'est assimilée des éléments antérieurs.

Burke, tourné vers le passé, et s'élevant contre Paine et ses disciples, s'écriera « qu'il est cruel d'arracher toutes les draperies qui faisaient l'ornement de la vie, de rejeter comme une morale ridicule, absurde et antique toutes les idées que l'imagination nous représentait avec charme ». Et il exprime son mélancolique regret par ces mots : « Le siècle de la chevalerie est passé. »

Comprenons bien toutefois que si « la gloire de l'Europe est

à jamais éteinte », c'est sur le Continent que ces choses ont lieu. On n'en est pas encore arrivé là, heureusement, en Angleterre, et il ne faut pas qu'on y arrive : aussi, Burke va-t-il d'abord insister sur la nécessité de maintenir l'esprit religieux dans la nation, puis retracer les beautés et les avantages de l'esprit chevaleresque pour que ses compatriotes remettent toute la morale qu'il contient en honneur. Les remèdes qu'il propose sont donc le respect de l'Eglise établie, et par conséquence de la morale religieuse qu'elle enseigne, et le maintien de l'esprit chevaleresque. Des misères du peuple, il n'a cure ; c'est à l'aristocratie qu'il s'adresse.

La religion est la base de la société civile, et elle a fait en Angleterre notre gloire et notre consolation. Il insiste sur ce fait que les vieilles institutions ecclésiastiques sont favorables à la morale et à la discipline. Sans doute, certains passages montrent qu'il sentait qu'il y avait beaucoup d'améliorations à faire de ce côté dans la « Société » même.

Cet esprit chevaleresque, Burke l'analyse. Il y fait rentrer bien des éléments moraux : loyauté envers le rang et envers le sexe, soumission fière, obéissance pleine de dignité, subordination du cœur, qui, dans la servitude même, conserve tout entier un esprit animé de liberté exaltée. Un critique caustique pourrait voir là-dedans une définition d'un snobisme qui se complait en lui-même, au point de vouloir ignorer ses petits côtés. Burke y voit « un ornement de la vie, une pépinière de sentiments courageux », et aussi une « sensibilité de principe, une chasteté de l'honneur ».

Pour Burke, l'esprit chevaleresque, sans confondre les rangs, produit « une noble qualité qui parcourait tous les degrés de la vie sociale.

« Il subjuguait la fierté de l'orgueil. Il obligeait les souverains à porter en commun le doux collier de l'estime sociale. Il forçait l'autorité sévère à se soumettre à l'élégance. Il faisait connaître un empire supérieur à celui des lois, celui des manières ». Burke, non sans candeur, ne craint pas de parler à propos de toutes ces choses « d'illusions séduisantes qui rendaient le pouvoir aimable et l'obéissance libérale », de « fiction pleine d'une douceur qui fait tourner au profit de la politique tous les sentiments qui embellissent et adoucissent la vie privée ».

Cette sensibilité inspire le courage en adoucissant la férocité, « ennoblit tout ce qu'elle touche », et « diminue de moitié tout l'odieux du vice, en lui faisant perdre toute sa grossièreté ».

Ce balancement, cet exposé d'un compromis entre les qualités et les défauts humains est vraiment très caractéristique. L'en-

semble des réactions et des aspirations de Burke décèle, d'autre part, un besoin d'illusion sur les réalités de la vie, un désir d'embellissement des sentiments humains tout à fait caractéristique. Tels sont les moyens de défense suggérés par Burke ; ceci pour préserver la société anglaise des contagions continentales, et aussi pour prévenir les dangers trop certains que la corruption réelle des hautes classes du pays permettait alors de redouter. Avec John Brown et avant Burke, un homme s'était rencontré, qui avait attaqué l'état moral de l'Angleterre, envisagé les dangers qui menaçaient les classes dirigeantes et essayé d'y porter remède. C'était John Wesley.

Comme l'ouvrage de John Brown, le *Traité du Pêché Originel*, de Wesley (1757), traite du mal dans la société anglaise. Après son tour d'horizon autour du monde, Wesley indique quels sont, selon lui, les défauts de la société anglaise. Sa description est fort sombre.

Un autre de ses livres, *Further Appeal*, donne une description plus minutieuse de cette société anglaise. L'irrégion générale de la nation, l'abus du serment, car les lois mal faites obligent à des faux témoignages extrêmement nombreux, la contrebande, la non-observation du Sabbath, l'indifférence à l'égard de la discipline religieuse, la corruption politique que les défenseurs de la loi acceptent bénévolement, l'ivrognerie continuelle, le luxe insouciant des classes supérieures, le jeu et la tricherie dans toute espèce de commerce, l'effronterie des hommes de loi prévaricateurs, le gaspillage de l'argent des bonnes œuvres ou des ressources de la nation, l'indifférence à l'égard de la vérité, les mœurs dissolues dans l'armée (1), la servilité et l'insouciance du clergé à l'égard de ses devoirs, l'immoralité qu'on trouve chez les « dissidents » — il veut dire les Baptistes, les Congrégationalistes — en dépit de leur prétention à vivre selon la loi chrétienne, l'esprit « mondain », l'esprit du siècle, qui prévalait chez les Quakers en dépit de leur affectation de simplicité ; toutes ces choses sont exposées avec une indignation triomphante. Sa conclusion est naturellement l'urgence qu'il y a à avoir recours aux bons effets du « Wesleyenism », dont la nécessité est ainsi démontrée. Quoi qu'il en soit, ces maux n'étaient que trop réels, les inquiétudes de Burke au sujet des gouvernants en partie justifiées.

Burke était un esprit trop averti pour ne pas savoir à quoi s'en tenir sur l'état moral et social réel de la nation. La brutalité d'une populace encore trop négligée à Londres, où, l'ivrognerie

(1) Cf. W. Besant, *London in the XVIII Century*.

aidant, trop aisément excitable constituait un danger. Le dénuement du peuple des campagnes, parfois plongé dans une demi-misère, une demi-sauvagerie qui, par exemple, nous sera retracée par Crabbe, une législation civile et criminelle encore féroce et sans équité pour les humbles et les petits, un régime de prisons encore meurtrier et détestable malgré les tempéraments que des hommes ou des femmes de cœur essayent d'y apporter, un haut clergé indolent et cupide et ne remplissant ses devoirs souvent qu'avec tiédeur, tout cela n'indiquait pas un niveau de moralité très élevé. Enfin, la corruption existait toujours à peu près autant au Parlement, et certaines pensions civiles étaient un scandale de malhonnêteté. Surtout, les exorbitantes exactions des compagnies coloniales, et, en particulier, de la Compagnie des Indes, que Burke connaissait mieux que personne, les procédés injustes et cruels de ses directeurs, auraient pu causer un véritable malaise chez tous les honnêtes gens.

Dans la haute société, au scandale du luxe effréné et de la dépense, venait s'ajouter celui de mœurs encore fort libres : mariages clandestins, liaisons secrètes, ou tout au moins peu affichées, divorces retentissants, toutes ces choses continuaient encore à défrayer les conversations de la haute société. Inquiétants symptômes, que rendaient plus inquiétants encore les nouveautés subversives cause de l'effroi de Burke et de son appel à la discipline religieuse et morale.

Une attitude favorable à la religion est donc à relever dans les idées morales de Burke, en présence de l'esprit de révolte qui croit autour de lui, et dont il veut sauvegarder son pays. Au premier moyen, qui consistait à maintenir, et au besoin à créer, un respect de plus en plus grand pour les traditions des âges précédents, dont on ne veut voir que les vertus peut-être imaginaires, il en ajoute un second : c'est le recours à la morale religieuse partout conservée et respectée dans les institutions.

Pour ce qui est de la religion, Burke a bien senti qu'elle était en danger, que des ouvrages comme ceux de Hume pouvaient en diminuer l'importance. Et l'impiété d'un Tom Paine, dans *The Age of Reason*, et bientôt aussi d'un Godwin, et plus tard d'un Shelley, dans sa *Necessity of Atheism* ou les emportements blasphématoires d'un Byron, ont prouvé que ses craintes n'étaient pas complètement injustifiées. Mais si, ni de son vivant ni après sa mort, ses craintes pour l'Eglise établie ne se sont pas réalisées, c'est justement parce qu'avant, pendant et après la Révolution, la crise d'émancipation religieuse n'a touché qu'un nombre relativement restreint d'esprits novateurs. Au contraire,

d'instinct, tous les milieux conservateurs avaient cherché et continuaient à chercher des appuis dans la religion. Ceux-ci ne lui manquèrent pas.

Ce que Burke flagellait dans la société anglaise, et qu'il désirait voir contrecarrer par la puissance de l'Eglise établie, avait déjà été mis en lumière par John Brown. Il l'était aussi par ce ministre, ancien membre de l'Eglise établie, John Wesley, qui non seulement attaquait l'immoralité de son siècle, mais encore montrait comment la religion pouvait tenter de s'y opposer.

Au point de vue purement théorique et apologétique, les anciens défenseurs de la foi n'étaient pas sans quelque influence.

Paley ne fut pas négligé par sa génération, et il aida à y maintenir une stricte doctrine religieuse. Mais, surtout, l'effort de Law dans la génération précédente fut continué d'une manière bien plus effective et beaucoup plus favorable à la paix sociale par John Wesley. Law s'était perdu dans une sorte de mysticisme qui s'adressait plutôt aux classes supérieures. Les jeunes filles et les femmes à l'éducation et à l'habillement desquelles il s'intéressait appartenaient à la noblesse. Seuls, les intellectuels pouvaient entendre Paley. Il n'en était pas de même de la prédication de l'admirateur et successeur de William Law : John Wesley. Une grande activité physique, morale, et même intellectuelle, dans tous les cas d'un caractère éminemment pratique et populaire avait caractérisé l'effort de Wesley dès 1750.

Ayant une excellente santé, une indifférence absolue à la critique, un mépris du découragement, la religion qu'il prêchait était le reflet du type d'homme qu'il représentait : également éloigné du pessimisme calviniste que du mysticisme ou du doute. Point de morbidité chez lui, ni de tendance au rêve. Il s'occupe du réel, et il est au moins aussi réaliste dans la pratique (1) que n'importe quel écrivain réaliste parmi ses contemporains.

Ses lettres ont une force de condensation qui indique une remarquable puissance de concentration chez un homme dont l'action se dispersait de tous côtés. Incroyable résistance nerveuse, magnétisme personnel, tout faisait de lui un remarquable conducteur d'hommes. Il avait tout ce qu'il fallait pour redonner à la partie de la nation à laquelle il s'adressait cette foi énergique que John Brown désirait voir insuffler à toute l'Angleterre.

Sans morbidité réelle, il est aussi moraliste que n'importe lequel de ses contemporains. Il veut supprimer le vice, l'ivrognerie, la débauche. Il veut faire marcher les hommes, même

(1) Cf. Leslie Stephen, *English Thought*, etc.

malgré eux, dans la voie du salut, avec des promesses et surtout des menaces parfaitement intelligibles, en faisant appel à leur imagination d'une façon très concrète, en s'adressant à leurs émotions. Il veut arracher ses semblables au démon, et dans tous les cas à la tyrannie du vice et de l'égoïsme. Il voit Satan partout, et recueille toutes les histoires de fantômes. L'attitude de Wesley ne rappelait pas tout à fait les superstitions du moyen âge, mais avait plutôt quelque chose de concret, de prosaïque, qui convenait parfaitement à un auditoire moyen et relativement simple. Il a du bon sens comme le Dr Johnson, et, comme lui, s'appuie sur le concret. Il était si terre à terre qu'il se refusait à croire aux données scientifiques les plus ordinaires. Il n'a que dédain pour le sceptique et le déiste.

Wesley, dont certains offices religieux destinés à l'aristocratie ressemblaient, au dire d'une mauvaise langue, à un opéra, avait une faculté d'adaptation utilitaire aussi remarquable que son intransigeance religieuse. Mais c'est un besoin chez lui, et qu'il veut créer chez les autres, de demander à la grâce du ciel de secourir l'humaine faiblesse. Ce besoin, il le suscite, le cultive, par l'intuition. Il entretient l'exaltation. Tout y est, troubles spirituels et nerveux, contagion collective, rechutes individuelles. C'est un prophète visionnaire qui trouve sa puissance et satisfait son besoin de domination en se faisant écouter.

Il crée autour de lui toute une atmosphère d'illusion destinée à occuper les esprits des choses religieuses et les contraignant à y penser jusqu'à l'obsession. Ceux qui se croyaient élus vivaient dans un monde de visions et d'espérances sur la vie future qui leur faisaient oublier leurs maux. Il y avait là un grand foyer d'idéalisme qui pouvait lutter contre le matérialisme ambiant.

Le méthodisme a été la véritable origine du romantisme religieux. Dans la vie pratique, le sentiment, chrétien ou non, la sensibilité humaine, se traduisent chez un peuple pratique par un résultat également pratique. C'est la philanthropie active de Mrs. Fry, de Howard et de Wilberforce, vers 1790, qui commence la plupart des croisades généreuses où s'exprimera l'altruisme de l'âge qui vient : réformes des prisons, du code criminel, abolition de la traite de l'esclavage, et, après 1800, cette philanthropie, nourrie par Mrs. Fry, Buxton et William Allen, s'amplifiera. Elle sera donc parallèle au roman utilitaire. Un journal, le *Philanthrope*, fondé en 1811, est dirigé par un groupe de personnes religieuses mais l'influence de réformistes utilitaires, comme James Mill et Bentham, y fait autorité.

Il y avait, semble-t-il, chez ces dissidents instruits, pieux,

dirigeant leur vie sérieuse d'apparence austère vers le négoce lucratif et la vertu domestique, une rancune amère contre les aristocrates riches qui prétendaient jouir des biens offerts à eux dès leur naissance. Tous les gens vertueux qui se rallieront et graviteront autour de Hannah More, les Newton, les Cecil, les Wilberforce, et toute la « Clapham sect », comme on appelait cette sorte de quartier général de non-conformistes fort aisés d'ailleurs, sont dans des dispositions à peu près semblables (1). En face de ces regards hostiles, l'oligarchie devait défendre les avenues du pouvoir, en en supportant les charges, c'est-à-dire en occupant les grandes places et les postes lucratifs, ce qui était une manière de servir et de se servir en servant l'Etat. Ceci d'autant plus que l'effort social des dissidents est indiscutable et rejoint celui des philosophes. Leur esprit de charité chrétienne, de bienfaisance, de « benevolence », leur donnait un ascendant d'autant plus grand que leurs qualités morales étaient incontestables.

Ainsi donc, vers 1776, avec Wesley et Whitefield, depuis plusieurs décades, l'aide morale et sociale que Burke avait demandée à la religion n'avait pas manqué. Mais, en des temps aussi troublés, Burke, qui connaissait les inquiétudes et les « mécontentements » de son pays, trouvait cette aide encore insuffisante. De plus, le mouvement Wesleyen n'avait pas pour lui l'orthodoxie de l'Eglise établie. C'est ce qui rendait les Wesleyens peu sympathiques à ceux dont pourtant ils servaient puissamment la cause.

Ce mouvement religieux Wesleyen, si favorable en un sens à la tranquillité des classes industrielles et commerçantes, n'était pas, certes, vu d'un très bon œil ni par l'aristocratie mondaine ni par la vieille haute bourgeoisie terrienne. La chanson de Tony Lumpkin, dans *Elle s'abaisse pour vaincre*, de Goldsmith, nous apporte quelques échos de cette hostilité méprisante. Mais, dans la moyenne et dans la haute bourgeoisie citadine, — au moins dans certains milieux de celle-ci — les directives méthodistes étaient reçues avec sympathie dans la Basse Eglise surtout. Elles permettaient d'ailleurs de critiquer les manières et les agissements de la « nobility » et de la « gentry ». Ainsi ces deux dernières durent-elles se tenir sur leurs gardes. Sous l'influence des éléments religieux et moraux créés par le Méthodisme, le tempérament moral de la nation devint plus exigeant, tandis que dans certains milieux s'atténuèrent la dureté de quelques aspects

(1) Mrs. Oliphant, *The Literary History of England, 1790-1825*, contient d'intéressants aspects de ce sujet.

sociaux. Le souci — d'ailleurs relatif — d'élégance et de raffinement purement extérieurs qu'on discernait pendant la Restauration et du temps d'Addison et de Pope, s'exerce maintenant dans une direction un peu différente, s'inspirant de moins en moins de modèles français, et devenant, dans les classes où ces modèles avaient été suivis, de moins en moins attaché à l'exemple de la France.

Dans l'âme même des gens du bel air, une évolution se manifeste lentement : la sécheresse de cœur, le cynisme mondain, se cachent aux regards. L'un et l'autre sont remplacés par une hauteur et une dignité extérieures totales, attributs qui d'ailleurs avaient toujours été plus ou moins l'apanage du « gentleman ». Chez les plus avertis parmi les grands, croissent encore les instincts utilitaires et pratiques que développent les sciences de l'industrie et des échanges commerciaux. Il en est de même pour l'instinct de domination, qui fait jalousement garder les avenues du pouvoir. Mais il ne serait pas de bon ton de marquer ouvertement au dehors de telles préoccupations, ou encore de ne pas feindre que l'on croit que toute corruption et toute vénalité aient disparu sur la scène politique.

Tout à l'opposé de ce qui se passait, cent ans auparavant, dans la haute société où l'on s'amusait, dans le grand monde où, aujourd'hui, l'on s'amuse un peu, mais où l'on s'ennuie beaucoup, le mot d'ordre est de ne pas faire au dehors trop étalage de débordements répréhensibles, mais, au contraire, de les cacher aux yeux du grand public. Tout au plus, les extravagances et les excentricités innocentes — ou considérées telles — sont-elles permises. Quant au monde où l'on s'enrichit, il est heureux de voir justifiés ses agissements et ses activités par de pénétrants et originaux penseurs (1), qui parviennent, en analysant ses sentiments égoïstes, à leur donner une apparence de nécessité ou même de vertu. En toutes ces choses, dans l'aristocratie et dans la haute bourgeoisie, on cultive surtout les apparences. Les véritables questions religieuses y sont maintenant laissées de côté. On se figure mal, après 1770, un journal mondain parlant de théologie comme l'avait fait en 1711 le *Spectator*. Mais, par contre, après 1780, la haute société se garderait bien d'afficher maintenant des sentiments peu orthodoxes. Elle sait qu'on a l'œil sur elle, qu'elle est peu sympathique à toute une partie de la classe moyenne, et que, dans certains milieux de celle-ci, qui ont élargi les cadres de l'opinion publique agissante, on ne manque pas de faire la leçon aux « Grands ». S'ils vont à Bath,

(1) Les A. Smith, les J. Bentham, les Mackintosh, etc.

on leur rappellera que la « folly », la frivolité, leur dresseront des embûches, que dans la vie moderne la jeune débutante devra choisir entre le vice et la vertu. Il y a tout un monde de dissidents qui s'est fait le gardien jaloux de la pureté et de l'intégrité des mœurs des grands (1). Cette manière de morigéner ses compatriotes, surtout lorsqu'au point de vue social ils sont « our betters », est une espèce de snobisme à rebours qui ne va pas sans quelque affectation.

Cette haine et ce mépris du monde, déjà si visibles dans l'attitude morale de Cowper, se concrétiseront et s'approfondiront dans la morale de Wordsworth ; la répugnance, la méfiance à l'égard du monde, sont un des principaux éléments de la morale romantique en Angleterre. Non seulement le poète, mais tout homme selon Wordsworth (cf. *Ode à l'Immortalité*) devait se garder de la léthargie paresseuse ou active de l'excitation que lui causent les passions basses, les soins desséchants, les routines de l'existence quotidienne, et, par conséquent, éviter l'usure des mécanismes sociaux, des hypocrisies mondaines. Comme remèdes, il devra se posséder lui-même, se réfugier près de la nature, qui lui donnera : 1^o des révélations soudaines de bonté qui l'élèveront vers un état sublime ; 2^o une influence purificatrice qui lui permettra de reconquérir la fraîcheur d'impression nécessaire, la pureté de cœur indispensable pour connaître le bien et le mal. C'est là un bel et haut idéal moral, mais bien difficile à atteindre pour quiconque n'était pas dans les heureuses conditions pour mener la vie contemplative de Wordsworth.

La réaction contre les idées et les mœurs françaises qu'on trouvait déjà chez Gray et Smollett, qui se manifestait chez Johnson et les Thrale, pendant leur voyage en France — que le sédentaire Cowper exprimait naïvement — l'idée d'un peuple peut-être aimable et brillant par les dehors, mais à coup sûr inconstant et léger, dont Goldsmith s'était fait l'interprète, etc., toutes ces comparaisons à l'avantage du peuple anglais entretenaient et excitaient le fond de sérieux et d'orgueil où l'esprit public anglais ne cessait de trouver un vivifiant soutien. Le « marquis » français, pas plus que le « philosophe » français, n'étaient regardés par l'élite d'outre-Manche avec sympathie. L'amabilité n'est pas une vertu. De même se contenter de chanter sur le mode classique et par conviction abstraite et traditionnelle les beautés de la vertu théorique et les renoncements qu'elle exige suffisait de moins en moins. Il fallait se conformer aux règles de la vertu,

(1) Cf. le titre d'un livre de Hannah More.

d'ailleurs de plus en plus exigeantes, la pratiquer, ou en avoir l'air, la respecter, ou faire semblant de la respecter. Ceci n'était pas nouveau, et, cent vingt ans auparavant, sous Cromwell, il en avait été ainsi. Mais, après 1760, les circonstances sont différentes ; ce ne sont, ni les soldats, ni les pasteurs de l'Eglise établie, ni la puissance politique, qui imposent le règne de la vertu. La pression vient de l'opinion publique, des classes dirigeantes, de la bourgeoisie surtout, qui force l'aristocratie à tenir compte de ses désirs, le respect de la vertu étant devenu un moyen de gouvernement. Le point de départ de cet ordre nouveau est dans le cœur humain.

La sécheresse d'âme, le cynisme mondain, n'ont pas disparu, mais la première s'étale de moins en moins, le second trouve de moins en moins l'occasion de se manifester, et surtout de le faire impunément. De même, l'instinct utilitaire et pratique ne perd jamais ses droits dans le caractère anglais, mais il se passera quelque temps avant qu'il ne s'affirme, en se donnant d'ailleurs comme nécessaire, inévitable, et bienfaisant au genre humain. La corruption et la vénalité politiques sont loin d'avoir disparu, mais on s'efforce parfois d'y mettre un frein, de même que certains hommes politiques pensent d'un point de vue pratique à abolir certains abus.

Dans les cercles bien informés, personne ne se faisait d'illusions sur l'état réel de licence, de prodigalité, d'immoralité, et aussi de brutalité qui régnait encore. Mais on était de plus en plus convenu de ne pas paraître y attacher une importance exagérée. En tout cas, les imperfections de l'époque n'étaient pas encore — comme cela eut lieu au dix-neuvième siècle, sous Victoria — cachées aux regards. Du point de vue moral, la franchise existait toujours dans certaines limites, quand il s'agissait de critiquer le voisin : la liberté d'appréciation, la censure honnête ou médisante, ou malveillante même, s'exerçaient ouvertement plus que jamais. De moins en moins, dans la presse mondaine ou littéraire, on s'abstenait de jeter un coup d'œil scrutateur et jaloux sur la conduite d'autrui. En fait, la force de l'opinion publique devenait de plus en plus grande, et, si elle n'avait pas encore reçu le nom de « Mrs. Grundy », n'en était pas moins redoutable. C'est cette opinion publique et la crainte qu'elle inspirait qui devait devenir le grand contre-poids moral dans l'évolution des mœurs de 1760 à 1820.

(A suivre.)

VARIÉTÉ

Discours sur la raison classique

par J.-E. FIDAO-JUSTINIANI

« L'empire de la raison devant avoir lieu partout,... je veux ce que veut la raison... Mes colères ne sont fondées qu'en raison. »

RICHELIEU.

IV

XII. — QUELQUES CONDITIONS DE SUCCÈS (*suite*).

LE BONHEUR.

Il reste néanmoins que toute la prudence humaine est parfois impuissante à nous conduire où nous nous proposons raisonnablement d'aller, et impuissante même à nous mettre à couvert des moindres comme des plus grands malheurs. On n'a jamais fini d'asservir la nature, qui semble inépuisable, et qui nous menace éternellement de tout son immense inconnu. On se peut moins encore assurer des gens, si peu sûrs de leurs volontés. Nos mesures sont toujours courtes, et ne s'ajusteront jamais entièrement à « la profonde obscurité du cœur de l'homme, qui ne sait jamais ce qu'il voudra, qui souvent ne sait pas bien ce qu'il veut, et qui n'est pas moins caché ni moins trompeur à lui-même qu'aux autres » (1). Aussi Turenne, qui était l'homme du monde le plus juste en ses mesures, observe que « souvent les personnes les plus habiles font des fautes qu'il est plus aisé de remarquer que de prévenir ».

Pourtant il arrive assez fréquemment qu'on mette à la charge de la Fortune, ou du Destin, des maux qui sont le fruit d'une folle imprudence, et dont une prudence exacte eût détourné les coups.

Est-on sot, étourdi, prend-on mal ses mesures,
On pense en être quitte en accusant le sort.
Bref, la Fortune a toujours tort (2).

(1) Bossuet.

(2) La Fontaine.

Beaucoup d'événements tragiques, on l'a noté déjà, ne sont rien moins que ténébreux, et s'expliquent fort bien sans recours aux dieux infernaux, ou autres dieux. Les fous, mieux que les maîtres du théâtre, connaissent le secret de nous fabriquer une tragédie : et ceux qui ont accoutumé de « se commettre avec les fous ».

Mais enfin Fortune et Destin ne sont pas de vains mots, et notre dix-septième siècle est, on peut le dire, unanime à constater qu'on naît heureux ou malheureux ; aussi jugeait-il qu'un héros n'est accompli que si la Fortune ou les fées se sont nettement déclarées pour lui, et si son *bonheur* est aussi entier que sa prudence et son génie. Ce bonheur là est secret sentiment de quelque prédestination et sentiment de plénitude emportant une merveilleuse confiance en soi. Le succès, un succès constant, et un vent toujours favorable, attestent que ce sentiment est avoué par quelque Olympe. Ce n'est point là génie, quoi qu'il semble d'abord, mais bien libéralité consentie et simple grâce dispensée à des créatures élues gratuitement, d'ailleurs sottes, assez souvent ; et le génie n'en est pas, loin de là, toujours gratifié, car il naît souvent malheureux. Mais il est vrai que ce bonheur, s'il échoit au génie, en vient proprement à nous transporter, et met comme une étoile au front des maîtres, et dans leur cœur une vertu qui paraît « plus qu'humaine ». Rien ne s'oppose à leurs desseins ; tout les seconde, ou si quelque pouvoir s'ose mesurer avec eux, il faut que ce pouvoir enfin leur cède.

Or ces hommes divins ont bien le sentiment de n'être pas de simples hommes, et de suivre les impulsions d'un dieu que l'on ne sait quel dieu qui les meut ; aussi se portent-ils résolument où la prudence humaine appréhende d'aller. Silhon nous entretient, à ce propos, de « ces excès que la philosophie, dit-il, attribue aux héros, et qu'elle laisse tomber en l'âme des hommes extraordinaires » ; et il déclare « qu'il y a des occurrences où il faut donner quelque chose à la fortune » : à la fortune, et non pas au hasard. Car la fortune est chose positive, réalité sentie et principe riche en effets. C'est ainsi que Duguay-Trouin avait observé, après beaucoup d'autres, « que la fortune aidait souvent la valeur un peu téméraire ». Mais il faut entendre cela, ou entendre que la valeur, quand elle est secondée par la fortune, fait plus que la valeur aidée de la seule prudence ; et que l'on doit faire confiance à la fortune, quand elle daigne nous sourire. Mais aussi, lui faire confiance, ce n'est point là témérité, à parler strictement ; car la fortune est force et passe la prudence.

Dans la vie de Jules César, — l'homme du monde assurément le plus prudent, — Henri de Rohan relève, en passant, quelques

actions « qui approchent, dit-il, de la témérité ». C'est que César, ajoute-t-il, « se fiait tout à fait à sa bonne fortune ». La vie de Richelieu nous met en face également de plusieurs démarches hardies, qu'une prudence stricte incline à juger téméraires. Mais il s'en explique lui-même, dans son *Testament politique*, où nous lisons qu'on doit « tenir pour maxime certaine, qu'il faut, en certaines rencontres où il s'agit du salut de l'Etat, une vertu mâle qui passe quelquefois par-dessus les règles de la prudence ordinaire ; et qu'il est quelquefois impossible de se garantir de certains maux, si l'on ne commet quelque chose à la Fortune ou, pour mieux dire, à la Providence de Dieu. »

Mais *fortune*, c'est quelquefois *hasard*, dans la langue du xvii^e siècle ; et quand elle n'est que cela, il lui faut marchander sordidement sa confiance. C'est ce que disait Louis XIV, à sa façon : « Il est bon de bien espérer de la fortune, quand on est contraint de se commettre à sa foi ; mais tandis qu'il nous est libre de prendre un parti plus sûr, c'est toujours une grande faute de ne pas s'y attacher. » Le cardinal d'Ossat, on s'en souvient, disait la même chose, ou à peu près, parce qu'il prenait ce mot de fortune au sens de hasard : comme fait aussi Bossuet, lorsqu'il dit de Cromwell, qu'il « ne laissait rien à la fortune de ce qu'il pouvait lui ôter par conseil et par prévoyance ».

Mais enfin ce *conseil*, dont nos classiques nous rebattent les oreilles, il est bien certain qu'ils en faisaient cas, et non moins certain qu'ils n'en faisaient pas, finalement, grand cas. Ce n'est pas lui, assurent-ils, qui décide de notre sort comme particuliers, ni de celui des nations, et l'empire appartient à la fortune ou à la Providence. Nos maîtres n'étaient pas d'humeur à s'en faire accroire, ni ne se prêtaient volontiers à dresser des trophées à la raison humaine. Ils en connaissaient les limites ; ils en connaissaient aussi la superbe, et nous aurons un jour à faire état de mots sanglants échappés à quelques seigneurs de la première qualité, contre tous ces petits génies qui présument de pouvoir faire ensemble le destin du monde et le leur propre. Nous faisons notre destinée quand il plaît, et de la manière qu'il plaît, à une volonté qui passe infiniment la nôtre. Encore faisons-nous souvent ce que nous n'avons ni prévu ni soupçonné. « J'ai remarqué dans l'histoire de tous les siècles, écrit Balzac, que ces grands événements qui décident les grandes affaires, arrivent moins par dessein que par occasion. On se moque là-haut de toutes les entreprises d'ici-bas, et nous ne sommes que les machines et les acteurs des pièces qui sont composées dans le ciel. *Homo histrio, Deus vero poeta est.* »

Cette croyance en une volonté souveraine et motrice est fondée en expérience, remarque Bossuet : « Les choses humaines sont disposées de manière qu'il n'y a rien sur la terre, ni de si bien concerté par la prudence ni de si bien affermi par le pouvoir, qui ne soit souvent troublé et embarrassé par des événements bizarres qui se jettent à la traverse ; et cette puissance souveraine qui régit le monde ne permet pas qu'il y ait un homme vivant, si grand et si puissant qu'il soit, qui puisse disposer à son gré de sa fortune et de ses affaires, et bien moins de sa santé et de sa vie. C'est ainsi qu'il a plu à Dieu que l'homme ressentit *par expérience* cette force majeure, force divine et inévitable, qui se relâche quand elle veut et s'accommode quelquefois à nos volontés, mais qui sait aussi se roidir, quand il lui plaît, avec une telle fermeté qu'elle entraîne tout avec elle, et nous faire servir malgré nous à une conduite supérieure qui surpasse de bien loin toutes nos pensées. »

Il est bien clair que la Fortune, en passant, pour ainsi parler, au rang de Providence, a quitté sa défroque antique et sa légendaire inconstance, et acquis dans le même temps plus de cervelle. Les conseils de la Providence, il est vrai, sont souvent « impénétrables » ; et néanmoins Dieu se rend accessible à ceux qui l'aiment, assurent Richelieu et Bossuet, et leur découvre quelquefois toute la profondeur de ses conseils. Nous sommes ici sur un plan et dans un ordre d'expérience interdit, aime-t-on à dire, aux profanes : nous y entrerons cependant un jour, à la suite de guides sûrs.

Qu'il nous suffise, en attendant, de savoir que l'homme livré à son propre conseil est merveilleusement inapte, s'il en faut croire nos classiques, à s'assurer de rien dans ses affaires et dans son domestique même ; encore moins se peut-il flatter de tenir le sort du monde dans sa main. Si bien qu'une longue prospérité et un bonheur constant le surprend naturellement, s'il a quelque usage du monde et un grain de génie ; car il aperçoit nettement la disproportion du conseil aux résultats, et que son assurance même à entreprendre est encore plus surprenante. « Le cardinal de Richelieu avait coutume de dire, nous apprend l'abbé de La Roche, qu'il y a des révolutions si grandes dans les choses et dans les temps, que ce qui paraît gagné est perdu, et que ce qui semble perdu est gagné. » Il avait donc le sentiment de n'être point le maître ; mais il avait en même temps le sentiment contraire : « Ce n'est point, écrit-il lui-même, que Dieu ne se fasse sentir quand et comme il lui plaît, au fond de nos âmes ; et que nous n'expérimentions des instincts si secrets et si sacrés, que nous voyons bien que c'est un Dieu qui agit. » Aussi invite-t-il

Louis XIII, dans son *Testament politique*, à « reconnaître que la bonté de Dieu a plus contribué à ses bons succès que la prudence et la force des hommes ».

On ne saisit bien le conseil que dans sa source, car il est pouvoir infini, et regard infini, dans tous les sens. Il faut donc remonter jusqu'à l'Ancien des jours, qui a conçu le monde et qui l'a disposé selon l'ordre de sa sagesse ; jusqu'au Père commun des hommes, qui en distingue quelques-uns, soit qu'il se plaise à nous montrer en eux que de rien il fait quelque chose, ou qu'il ait décidé de les associer à ses desseins. C'est ainsi que Rome, en son temps, reçut une part de conseil que la Grèce lui peut à bon droit envier, et qui fit d'elle la maîtresse et l'arbitre de l'univers. C'est ainsi que, plus près de nous, l'Espagne, et puis la France, par un succès que rien ne présageait, se connurent prudentes et se mirent en possession de faire la loi à l'Europe. Bossuet là-dessus triomphe de toutes les manières. Car la matière ici est, sans difficulté, épique, et de toutes la plus épique : aussi est-elle à la portée et au gré de l'Aigle de Meaux. Sujet respectueux du « plus grand roi qui fut jamais », il ne laisse pas d'immoler pourtant cette grandeur même au seul Grand. Louis est tributaire, il est vassal et, de lui-même, peu de chose. Sa prudence, il est vrai, est consommée, et lui a soumis, en quelque façon, toute l'Europe ; mais elle est empruntée, et Celui qui l'en a pourvu la lui peut reprendre à son gré, et le laisser, tout roi qu'il est, le plus misérable des hommes.

Ces discours tendent à un but et comportent une leçon : l'homme doit s'assurer de tous côtés, et tâcher en particulier de se ménager la faveur du Ciel, qui donne le génie sans doute, mais qui, en même temps, dispose du conseil. « Qui a compté le sable de la mer, et les gouttes de pluie, et les jours du monde ?... Il n'y a qu'un seul sage,... c'est le Seigneur, assis sur le trône de la sagesse... Il l'a répandue sur tous ses ouvrages,... il l'a donnée à ceux qui l'aiment... Dieu la donne, il est vrai ; mais Dieu la donne à ceux qui la cherchent... Le commencement de la sagesse est un véritable désir de la savoir. Aimez mes discours, dit-elle, désirez de les entendre, et vous aurez la science. La sagesse se laisse voir facilement à ceux qui l'aiment... » C'était le sentiment de Bossuet ; c'était le sentiment aussi de ce terrible cardinal, sous qui tout fléchissait au temps de Louis le Juste, et qui cachait assurément, — nous le verrons de plus en plus, — sous sa très sage fermeté, le cœur du monde le plus tendre (1). Entre autres belles

(1) L'amour est fort, l'amour est très entreprenant, l'amour est quelquefois

choses, il savait que tout « cède à la vertu de l'oraison », et que l'amour « n'est pas seulement la voie des hommes à Dieu, mais celle de Dieu aux hommes ».

XIII. — LA MAUVAISE FORTUNE.

Cependant « la vertu de l'oraison » n'est pas toujours très apparente, et de tant de mains qui, infatigablement, se tendent vers le ciel, il n'en est guère, semble-t-il, à qui le ciel prodigue les présents. Les uns se doivent contenter de quelque obole, si d'autres ne reçoivent rien.

Mais il est un spectacle encore plus déconcertant : celui d'une prudence consommée et qui se découvre imprudente. Chacun convient qu'elle a raison, et néanmoins l'effet lui donne tort. Le conseil, dans ses mains, n'est plus une arme, ou c'est une arme qui se tourne enfin contre elle. Aussi se fait-elle parfois on ne sait quel plaisir cruel d'entreprendre pour voir ses entreprises échouer comme infailliblement, et pour surprendre la sagesse en posture d'aliénée.

C'est ici la part du Destin, qui d'ailleurs se connaît également à nous faire perdre la tête. La *tragédie* exploite ces effets, par où constamment elle trouve accès auprès des foules, qui ont quelque expérience du malheur. L'*histoire*, au reste, est sa pourvoyeuse ordinaire, et met à la disposition de nos poètes un nombre on peut dire infini d'illustres infortunes. Si bien que l'humanité, pour ainsi parler, n'a qu'une voix, tantôt plaintive et tantôt indignée, toujours chagrine ; et cela fait, à travers la durée, une immense clameur, où le Ciel n'est pas peu intéressé, et à laquelle cependant, à en juger selon les apparences, il demeure obstinément sourd.

Pour les anciens, la Fortune était inconstante, le Destin était implacable : cela résolvait tout, si l'on peut dire. Mais la Providence, on le sait, a d'autres attributs, et n'est d'ailleurs pas le produit d'une spéculation commune et qui se retranche à interpréter des faits. La notion pleine nous en vient d'une famille humaine assurément originale, dont les sages étaient des inspirés et se flat- taient de quelque privauté avec le Ciel. Augustin, Bossuet, sont eux-mêmes prophètes, à leur façon, ou sont dans la ligne et dans le courant de la tradition prophétique ; ils sont théologiens au

terrible. Ceux qui n'entendent pas cela, n'entendent autant dire rien à l'amour. Bossuet nous va expliquer ce grand secret, un peu plus bas.

moins autant que philosophes. Aussi quand on nous parle, à leur sujet, de philosophie de l'histoire, on est bien à côté de la question (1). Sous le nom de *philosophie*, c'est le procès de la théologie que font une foule de gens ; or je prends garde que pas un, parmi les détracteurs connus de Bossuet, n'était précisément théologien, ni même, on le croira sans peine, consommé en doctrine. Je ne dis pas que ceux qui prennent le parti de Bossuet ont tous un sens exquis du christianisme.

Lui du moins savait très exactement ce qu'il faisait, et savait de quoi il parlait ; et pour être expert dans les voies du parfait amour, il entendait des choses que beaucoup n'entendent point, faute de se pouvoir hausser au diapason de l'héroïsme. Le spectacle du monde est en effet déconcertant pour les âmes communes ; il ne l'est plus pour ceux qui sont entrés dans les arcanes de l'amour.

Il y a quelque deux mille ans que ce monde médiocre est secrètement travaillé par l'Infini, qui cherche à le tirer à lui, et qui le sollicite à se surmonter sans relâche. Or cet appel a été fort bien entendu au dix-septième siècle, et a même trouvé des âmes disposées à y répondre, — ce sont les romanciers et leurs innombrables lecteurs, — d'une manière à coup sûr imprévue (2). Nous demanderons, si l'on veut, à Richelieu, de nous introduire dans un secret qui d'ailleurs était, en son temps, le secret de polichinelle : « On dit ordinairement, écrivait-il, et il est véritable que tout est facile à l'amour ; et il n'y a personne qui ne sache par sa propre expérience, ou que ce qu'on aime ne fait point de peine, ou qu'au moins on aime la peine qu'on a en l'aimant. » Bossuet, il est vrai, donnera à ce thème une ampleur incroyable et la plus étonnante orchestration. Pascal apportera, dans le concert, sa note personnelle, qui n'aura rien d'original que l'expression. On ne dira jamais assez combien la pensée de Pascal, apologiste de la religion chrétienne, est peu originale, — il le savait, du reste (3). Mais en particulier lorsqu'il écrit qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, on peut assurer qu'il n'est qu'un écho, et la plume de son curé.

Donc tout le monde est, plus ou moins, appelé à souffrir ; mais quelques-uns ont sujet là-dessus de s'estimer privilégiés.

(1) La raison n'intervient ici qu'au titre d'assistante ou, pour mieux dire, d'*ancilla*.

(2) V. dans *Qu'est-ce qu'un classique ?* 1^{re} partie, le chapitre intitulé : *La mystique classique*.

(3) « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle. » *Pensées*.

Ce n'est pas à dire qu'ils soient, en général, satisfaits de leur sort ; encore moins qu'ils fassent bon visage à la souffrance. Il faut, pour qu'ils se rendent à l'appel du « Dieu pendu », qu'ils soient tirés, comme dit Bossuet, « de cette manière secrète qui fait qu'on vient ». La prudence humaine est ici déconcertée. Elle va constamment à bannir la souffrance, et non à l'accueillir ; aussi incline-t-elle à soupçonner les saints de nourrir en eux quelque égarement. Mais ici, comme en tout, il faut « s'abandonner, prononce Richelieu, à la conduite de l'Esprit, qui nous égare peut-être pour nous faire mieux trouver ».

Ces appels de l'Esprit ont fait l'objet, de la part de ceux qu'on appelle *spirituels*, d'une étude infinie, dont les résultats, consignés dans un fort grand nombre d'ouvrages, forment, si l'on peut dire, une physique des états les plus profonds de l'âme, d'une partie au moins de ces états ; et cette science est cautionnée par une Église, qui se réserve au reste de l'interpréter, et qui maintient, dans ce vieux monde émancipé, l'étrange prétention de correspondre avec le principe des choses, et d'apporter aux hommes passagers les messages de l'Éternel.

Richelieu nous a dit quelle est la voie qui relie le ciel à la terre. Il faut entendre cependant que l'amour, du côté de l'homme, n'est moyen de correspondance et lien effectif, que s'il est complaisance, et soumission à l'objet, et très profonde humilité. Dieu n'aime pas les dieux, et se rit de tous ces docteurs appelés, par décret signé d'eux-mêmes, ou à partager avec lui, ou à lui disputer l'empire. « L'orgueil est le capital ennemi de Dieu », assure Bossuet, avec toute la tradition. Mais les humbles sont ses amis, et c'est à eux qu'il découvre sa face, et ses conseils. Encore n'exigent-ils rien, heureux de se soumettre à tout ce qu'il plaira au *Seigneur* de leur imposer : ou la souffrance, ou la nuit de l'entendement, ou l'un et l'autre en même temps. Mais c'est aussi pourquoi ils ne se vantent point de leurs lumières, sachant au reste que l'entendement humain ne surmontera jamais l'Infini, « de tous côtés inaccessible », dit Bossuet. Au terme d'une exploration dans les plus secrètes régions de l'âme, le même Bossuet fait à Dieu cet aveu : « Je suis un vrai enfant dans mon ignorance ; agréez mon bégaiement, l'a, a, a de ma langue qui n'est pas encore dénouée. » Ceci est, de toute manière, exquis ; mais quand on songe que c'est lui qui parle, — « le dictateur de la doctrine », écrivait Saint-Simon, — on ne peut, que s'incliner très bas.

Or cet homme est allé fort loin, dans tous les sens : nous en apporterons les preuves. Cependant voici le coup d'œil de l'aigle,

et le mot que seuls ont dit les très-grands : « Les plus doctes, à chaque pas, ne sont-ils pas contraints de demeurer court ? Ou ils évitent les difficultés, ou ils dissimulent et font bonne mine, ou ils hasardent ce qui leur vient sans le bien entendre, ou ils se trompent visiblement et succombent sous le faix. » Si Bossuet, dans sa théorie de la Providence, a peut-être, en quelque détroit, hasardé quelque chose, il le savait mieux que personne ; et ce n'est pas à ceux qui en savent bien moins que lui à faire ici les entendus, ou à se donner l'honneur de juger, et de traiter de haut en bas, l'un des plus grands parmi nos maîtres (1).

La prudence humaine est donc incertaine, et limitée de toutes parts ; elle est donc toujours imprudente, en quelque sorte. Notre imprudence néanmoins ne suffit non plus à rendre raison de toutes nos déconvenues, que notre prudence à rendre raison de toutes nos prospérités. La considération de ce qui est, ou qui se fait, et l'introspection bien conduite, acheminent l'esprit à concevoir un monde commandé par une volonté merveilleusement exigeante, et qui entend se réserver l'empire. Les anciens disaient : *Fortune* ou *Destin* ; les chrétiens disent : *Providence*. Mais quelle qu'elle soit, cette puissance souveraine entre pour une part, sinon toujours dans nos desseins, au moins dans leur succès, bon ou mauvais. Aussi l'homme prudent ajuste ses desseins, comme on dit, à sa *chance*.

(1) Ce n'est pas, on le sait, sur la *langue* de Bossuet que se partagent les esprits, et l'on s'accorde à voir en lui un très grand écrivain ; seulement il serait, en même temps, à peine un penseur. Or cela n'a guère de sens ; si Bossuet n'est qu'un rhéteur, il n'est pas un grand écrivain. — Mais on rencontre çà et là, dans ses écrits, des pensées qui sentent l'école, et indignes d'un grand esprit. Là-dessus on nous parle, avec dédain, des fameux *cahiers de Navarre*. Mais outre qu'à Navarre, — où Richelieu lui-même avait étudié, — on apprenait un tas de choses excellentes et qui n'eussent point déparé l'esprit des détracteurs de Bossuet ; l'on conviendra, si l'on a quelque jugement, que sur les questions que nous n'avons pu, pour une raison ou une autre, approfondir, le plus sage sans doute est d'en parler, *quand on y est contraint*, — dans l'espèce, les professeurs et les prédicateurs, — comme en parle l'école. On en parlera autrement, si jamais on a le loisir, ou l'occasion, de les approfondir : et ç'a été le cas pour Bossuet. Ce qui est surprenant, c'est qu'il ait trouvé le moyen, dans une vie aussi chargée, d'épuiser en quelque façon tant de questions d'un suprême intérêt. Et ce qui est vrai, d'autre part, c'est qu'on ne peut souffrir sa « prudence tranchante » : car il n'aimait pas plus que Richelieu cette engance de petits maîtres, « qui hasardent ce qui leur vient sans le bien entendre », et qui hasarderait l'avenir de la France, avec celui du monde entier, plutôt que de s'interdire d'écrire et de déraisonner. Je me suis laissé dire, par un théologien de grande race, que Fénelon, Richard Simon, avec tout leur esprit, manquaient de jugement. Les réactions de Bossuet, — je dis ses réactions, je ne dis pas ses premières pensées, — étaient comme infailibles ; et sa pensée mûrie assumait toutes choses. Mais les étourdis ne savent pas lire.

On ne rencontre guère que des gens qui, s'il les en faut croire, n'ont point de chance. C'est peut-être qu'ils n'ont pas su tirer parti des occasions qui leur étaient offertes ; ou qu'ils forment des vœux sans rapport avec leurs moyens. L'homme prudent s'accommode d'un sort médiocre, s'il juge qu'il n'en peut, tout bien considéré, espérer un meilleur. Il en est, il est vrai, qui, d'un commun aveu, et pour être doués mieux que quiconque, peuvent tout espérer ; mais ils n'ont pas de chance, ils sont nés malheureux. Leurs plans sont mieux conçus que ceux des autres, leur prévoyance est admirable, et même leur séduction est pour ainsi dire infinie ; ils ont pour eux les suffrages du monde entier, et cependant on dirait qu'ils ont fait un pacte avec la mauvaise fortune et les pires destins : ou s'ils ne cueillent pas toujours le pire, ils s'entendent du moins à moissonner les déceptions.

Il en est d'autres qui, on ne saurait dire pourquoi, ont contre eux tout le monde, et les circonstances avec les gens, et jusqu'aux éléments eux-mêmes. La sottise et l'envie peuvent beaucoup, mais livrées à leur seul pouvoir, elles ne savent pas composer un si beau concert de haines, avec des cœurs nés d'ailleurs inconstants ; elles savent encore moins si bien associer les gens, la nature et les circonstances, dans un même et durable effort contre un seul homme. Pour le mérite qui se sent, c'est ici la suprême épreuve ; et s'il est à la fois capable, juste et bon, l'épreuve est proprement intolérable, et par accident arrache au plus sage des paroles qui sont quelquefois des blasphèmes (1).

La thérapeutique de l'âme offre aux malheureux des baumes divers. Le plus connu est ce mépris hautain qui va à dompter la souffrance en la niant, et à se faire enfin un cœur impassible. Sans méconnaître la grandeur du procédé stoïque, le xvii^e siècle y vit un moyen hors d'usage, et moins une réalité qu'un artifice de théâtre et le ressort d'une assez belle comédie. Au sage stoïcien on opposa donc le sage chrétien (2), qui ne se flatte point

(1) Qu'on se souvienne, là-dessus, du sort indigne fait à Mazarin, qui était, c'est chose certaine, tout le conseil d'un grand royaume, et nullement, comme on ose l'écrire encore, l'indigne successeur de Richelieu. Celui-ci savait bien ce qu'il faisait, lorsqu'il passait la barre du vaisseau à l'autre. Au reste, Richelieu n'est pas plutôt mort, que Louis XIII s'accroche à Mazarin comme au tuteur et comme à la colonne de l'Etat : car Louis XIII a fait Mazarin, bien autant que sa veuve.

(2) L'on se méprendrait fort si l'on s'imaginait que la sagesse stoïcienne a mis sa marque, une marque sensible, sur le classicisme français. A partir au moins de Balzac, le stoïcisme est sans répit battu en brèche, et dénoncé comme une discipline mâle en apparence, illusoire en effet : pour n'être praticable et à la mesure de l'homme. Au reste, en réaction contre la secte stoïcienne, ou sa filiale du xvi^e, nos classiques font grand état des sentiments humains et des

d'être impassible ; qui se connaît sensible à la douleur et qui, loin d'y chercher un prétexte à tromper les autres sur soi-même, en prend occasion de s'humilier, et puis de grandir en effet, en la supportant patiemment. Encore n'est-ce là qu'un point de départ, et l'amorce d'un lent progrès dont les étapes sont autant de paradoxes, pour la prudence humaine.

Celle-ci, établie dans le temps, se porte naturellement à le considérer comme éternel, et s'efforce à le retenir ou à l'arrêter dans sa fuite. Elle se plaît à élever des monuments qui durent, et à y installer, on dirait pour toujours, l'instable et l'éphémère. Pour elle, il n'y a de progrès que dans le sens d'un meilleur aménagement de la planète, et d'une constante ascension de soi par cumul des biens de fortune et des honneurs. Elle pense avoir achevé son œuvre, quand elle a mis un homme en situation de faire la loi à d'autres hommes, et, en quelque façon, à la nature. Ainsi, sans aller nécessairement peut-être, elle va assez constamment à fonder le bonheur de quelques-uns, ou le bonheur d'un seul, sur le malheur ou le moindre bonheur de la masse humaine.

La prudence chrétienne a d'autres lois. Elle dit, avec Bossuet : « Je ne suis pas du monde, je passe, je ne tiens à rien... Il ne faut qu'une seule mort pour tout abattre, et un seul tombeau pour tout enfermer... Les empires meurent en leur temps, comme le reste des choses humaines. » Voilà bien des faits qui crèvent les yeux, et il est surprenant qu'il faille être chrétien pour y prendre garde, et pour en tirer la leçon. Quoi qu'il en soit, le temps passe sans cesse, et nous passons. Là-dessus, qui expliquera cette convoitise éternelle et follement butée à posséder un monde enfin destiné à nous échapper ? Bossuet nous apprend que les chrétiens eux-mêmes, ou la plupart d'entre eux, ne sont guère moins entêtés des biens de la terre, que les autres hommes : « Vous venez à Dieu pleins de vos pensées, non pour entrer humblement dans l'ordre de ses conseils, mais pour le faire entrer dans vos sentiments. Vous prétendez que lui et ses saints épousent vos intérêts, sollicitent pour ainsi dire vos affaires, favorisent votre ambition ;... et, permettez-moi de le dire ainsi, vous mettez à la fin de la prière : *votre volonté*, comme à la fin d'une lettre : *votre serviteur*. »

Le vrai chrétien, uni de cœur avec son Dieu, est souple sous la Main qui le caresse ou le secoue, qui l'élève quand il lui plaît, et qui, quand il lui plaît, le brise comme verre. Que s'il est élevé

ressources de l'amour, qu'ils jugent infinies. V. le chap. II de *Qu'est-ce qu'un classique ?* où nous n'avons pas, loin de là, épuisé la question.

aux grandes charges, il se fait tout à tous, il est le serviteur de tous, il ne fait pas acception des personnes, et il dit, avec Bossuet : « Mon Dieu ! j'étends de grands bras à tous mes frères, je leur ouvre mon sein, je dilate sur eux mes entrailles, afin de leur être tout, père, mère, frère, sœur, ami, défenseur. » Mais si, capable des plus grands emplois, il est néanmoins écarté et tenu pour suspect ; s'il est haï, outragé même, et réduit à manger, dans l'abjection, le pain du pauvre ; bien plus, si, juste, il est persécuté et enfin condamné à connaître l'ignominie et le suprême deshonneur : il a le cœur, quoi qu'il arrive, égal à son destin. Il dit : « Je ne suis pas du monde, je passe, je ne tiens à rien. Les hommes peuvent m'outrager et la fortune me confondre ; les hommes ne sont rien, et la fortune n'est qu'un mot qui me cache mon Dieu. Si bas que je descende, et fussé-je aplati sous le pas de tous mes rivaux, je n'atteindrai jamais la profondeur d'humiliation où s'est jeté mon Dieu fait homme, lacéré de coups et vaincu, mené battant sous les crachats de la canaille et cloué sur un bois infâme (1). »

La prudence chrétienne est collaboration, si l'on peut dire, avec Dieu même ; aussi n'est-elle pas si inquiète, ou si pressée, que la prudence des « enfants du siècle », toujours brûlants de convoitise. Elle est discrète, et sait attendre patiemment « l'heure de Dieu », pour entreprendre. Cette heure ne viendra jamais peut-être, et il se trouvera que le dessein le mieux conçu, le plus utile, est de tous le moins praticable et n'aura jamais son temps propre. Or le chrétien voit là « le doigt de Dieu », et n'insiste pas. Il regagne, obscur, sa retraite, où Dieu du moins ne lui manquera pas. Il sacrifie tout au maître qu'il aime, et lui dit avec le poète (2) :

Toujours aimer, toujours souffrir, toujours mourir.

Car l'homme indispensable est celui que Dieu a choisi, ou qu'il a suscité lui-même. « Terre et poussière, pourquoi vous glorifiez-vous ? Mais de quoi vous glorifiez-vous ? » Que si Dieu vous a fait quelque présent, c'est pour vous éprouver peut-être ; et ce n'est assurément pas qu'il ait besoin de vous pour gouverner le monde et pour « faire aller la nature ». Il est bien assez grand

(1) Nous mettons ceci entre guillemets, parce qu'il est tout entier fait de souvenirs de choses lues ou entendues. Nous rendons au clergé ce qu'il nous a prêté.

(2) Corneille. A l'exemple des romanciers, il transpose dans l'ordre humain (*Suréna*, I, 3) la donnée chrétienne.

garçon pour se tirer tout seul d'affaire. C'est ce que connaît le chrétien, et qu'il est lui-même petit, infiniment petit, un néant par rapport à Dieu, en présence de qui « les plus hautes montagnes s'écoulent comme de la cire (1) ». Tout est donc bien ainsi : l'homme à sa place, c'est-à-dire acculé dans son néant ; Dieu à la sienne, c'est-à-dire couvrant le monde et le tenant comme abîmé sous sa majesté infinie.

Il est clair, cependant, que l'homme, naturellement superbe, ne va pas de lui-même à se faire petit, ni à rechercher l'abjection, ni à renoncer aux grandeurs de chair, ni enfin à se renoncer. Pour n'avoir attrapé qu'une extinction de voix : « Il me faut de la grâce, s'écriait Boileau, et de la grâce augustinienne la plus efficace, pour m'empêcher de me désespérer ». Mais nous n'entrerons pas ici dans les profondeurs de la *grâce* ; et il suffit d'avoir marqué, d'ailleurs sommairement, qu'il y a deux prudences, l'humaine et la chrétienne ; que l'une pose une inconnue qui n'est plus un secret pour l'autre, et qu'enfin le plus sûr moyen de surmonter le monde est d'en avoir démêlé le néant : ce qui doit s'entendre de soi comme du reste. Cela seul libère le cœur ; et pour n'être esclave de rien, non plus de soi que de ce qui l'entoure, il devient propre à tout. Docile aux souffles de l'Esprit, il entreprend et va, d'un ferme élan, au terme de l'action ; mais encore il sait négliger les entreprises vaines, et conserver sa force intacte pour les seules actions qu'avoue le ciel. On voit comment l'humilité, qui ne paie point de mine, est plus hardie que l'ambition, et ensemble plus économe.

(A suivre.)

(1) Bossuet.

Le Gérant : JEAN MARNAIS.

REVUE BIMENSUELLE
DES
COURS ET CONFÉRENCES

DIRECTEUR : M. FORTUNAT STROWSKI,

*Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.*

La tragédie " shakespearienne "
en France au temps de Shakespeare ⁽¹⁾

par M. Raymond LEBÈGUE,

Professeur à la Faculté des Lettres de Rennes.

I

Selon une opinion qui a été très répandue en France et à l'étranger et qui n'a pas perdu tout crédit, la tragédie française se compose essentiellement de monologues et de discussions dans lesquels les personnages expliquent leurs sentiments à eux-mêmes, à leurs confidents ou aux personnes de leur rang, ou bien s'efforcent de persuader celles-ci. Dans ces discours, c'est l'éloquence, avec tous les artifices de la rhétorique, qui règne, et non le lyrisme. Les héros et les héroïnes ont sans cesse à la bouche les mots Raison et Gloire. Evitant tout ce qui peut agir sur les nerfs des specta-

(1) Cette conférence a été prononcée à l'Université de Louvain, au mois de décembre 1936. Je la publie sur la demande de mes collègues belges, en y ajoutant plusieurs textes et les références. Un sujet aussi vaste et aussi peu connu eût mérité de longs développements et le dépouillement de plusieurs centaines de pièces. Mais un grand nombre d'entre elles ne sont conservées qu'à la Bibliothèque Nationale ou à celle de l'Arsenal. A ma connaissance, aucun savant parisien ne s'occupe du théâtre de cette époque ; c'est pourquoi je me décide à livrer au public le résultat de mes recherches, bien que je n'aie pu lire toutes les tragédies imprimées entre 1580 et 1650. Je souhaite qu'on entreprenne des recherches analogues, et qu'on examine de près une période dont les abrégés d'histoire littéraire nous présentent une image trop simple, et pendant laquelle le théâtre et d'autres genres oscillèrent, en France, entre le Baroque et le Classicisme.

teurs, le dramaturge remplace par des récits les actions violentes, et nous cache les spectacles sanglants. Sur ces points, certains écrivains du XVIII^e siècle sont d'accord avec les romantiques, et, pour une fois, J.-J. Rousseau fait écho à Voltaire. Citons quelques textes :

... Notre habitude de ne mettre sur le théâtre que de longues conversations d'amour ne plaît pas chez les autres nations (1).

En général, il y a beaucoup de discours et peu d'action sur la scène française... Racine et Corneille, avec tout leur génie, ne sont eux-mêmes que des parleurs (*sic*)... Communément tout se passe en beaux dialogues, bien agencés, bien ronflants (2)...

La tragédie française a été presque toujours une suite de discours sur une situation donnée (3).

Art sobre de parure...
Plus jaloux d'évoquer l'éternel fond de l'homme
Que de flatter des yeux la frêle illusion ! (4)

La tragédie française demeura toujours un exercice de rhétorique (5).

Nous pourrions aligner d'autres textes, entre autres les imprécations de Gaston Baty contre Sire le Mot et contre la tragédie classique née de la « complicité du jansénisme et du cartésianisme » (*sic*) (6) ; mais ils ne feraient que répéter ceux que nous venons de citer.

Cette conception de la tragédie française sert, avec d'autres arguments (7), à édifier une théorie générale de l'esprit français : on le définit en effet par les mots *classicisme*, *raison*, *cartésianisme*, etc. Ses admirateurs disent : sens inné de la mesure, sagesse ennemie de toute extrémité, tandis que ses détracteurs s'écrient : sec bon sens, esprit petit-bourgeois, inaptitude à la poésie lyrique et aux besognes épiques ; mais, sur le fond, les uns et les autres sont d'accord. Et je ne doute pas que l'anniversaire de la publication du *Discours de la Méthode* ne fournisse l'occasion de nombreux et éloquents discours sur ce thème : le Français est né classique et cartésien.

Je n'aime pas prendre systématiquement le contre-pied des idées reçues. D'ailleurs, il est incontestable que bien des tragédies françaises méritent les reproches formulés par Voltaire,

(1) Lettre de Voltaire à l'abbé Desfontaines, 14 novembre 1735.

(2) *Nouvelle Héloïse*, partie II, lettre XVII.

(3) Alfred de Vigny, *Journal*, année 1842.

(4) Sully-Prudhomme, *Stances à Corneille*.

(5) Marius Sèpet, *Le drame chrétien au Moyen Age*, 1878, p. 18.

(6) Cf. Baty, *Le masque et l'encensoir*, 1926, et Baty et Chavance, *Vie de l'art théâtral des origines à nos jours*, 1932.

(7) L'un d'eux est fourni par nos grands romantiques, qui sont bien moins romantiques que les écrivains anglais et allemands.

Rousseau et Vigny. Mais, en matière littéraire, je crains comme la peste les généralisations hâtives, et les définitions sommaires du caractère d'un peuple m'inspirent toujours du scepticisme. Les faits que je vais citer, et dont beaucoup sont à peu près ignorés, contredisent l'idée uniforme qu'on s'est faite de la tragédie française ; en outre, ils peuvent servir à l'histoire des idées et des mœurs françaises entre 1580 et 1640 et à celle des littératures comparées.

Laisant de côté, pour l'instant, l'ordre chronologique, j'attire l'attention du lecteur sur une pièce dont les représentations continuent, il y a trois siècles, un succès prolongé. Voici le résumé des principaux épisodes : au 3^e acte, l'amoureux attaqué devant la maison de sa belle par les valets d'un rival, blesse mortellement celui-ci et est arrêté. A l'acte suivant, quatre jours se sont écoulés ; le jeune homme attend dans la prison l'exécution de l'arrêt de mort que les juges viennent de prononcer, il décrit les affreux cauchemars dans lesquels il voit son supplice se dérouler : c'est, en somme, la Dernière nuit d'un condamné. La porte s'ouvre, et, au lieu du bourreau, l'amante apparaît et le fait évader. Au 5^e acte, il l'a épousée et il est devenu le favori d'un prince ; mais il a inspiré de l'amour à la princesse Rosine et lui a donné un rendez-vous nocturne. Sa femme, qui l'épiait, survient avant l'arrivée de la princesse et lui reproche sa passion adultère ; il s'excuse en alléguant la puissance irrésistible de ce « fol amour ». Mais, bientôt, il est touché par les supplications de sa femme, et, quand l'épouse du prince arrive, il lui déclare qu'il sacrifie sa passion au devoir. Furieuse, Rosine réplique :

Alors que je me rends, de quoi me parles-tu ?
Et qui t'amène ici me prêcher la vertu ?

L'autre invoque l'honneur conjugal. Ce mot exaspère Rosine, elle traite l'honneur de *vaine chimère* (1) et s'écrie, éperdue :

Dieux ! Jusques où l'amour ne me fait point descendre ?
Je lui tiens des discours qu'il me devoit tenir,
Et toute mon ardeur ne peut rien obtenir.

Là-dessus, les domestiques apostés par le prince s'élancent ; ils tuent Rosine et son amant, et ils entraînent la femme du mort, car le prince, qui l'aime depuis longtemps, a décidé de faire d'elle sa maîtresse.

(1) A ce moment, elle récite textuellement un vers de la *Victoire de la Constance*, de Malherbe.

Comme cette pièce s'accorde mal avec l'image que nous nous faisons du théâtre classique ! Les bienséances n'y sont pas respectées : trois meurtres sont commis sous nos yeux, nous assistons aux préliminaires d'un viol, et nous entendons une princesse proclamer les droits de la passion adultère avec la frénésie d'une Doña Sol et l'impudeur d'une héroïne de Henry Bataille.

Qu'est donc l'auteur de ce drame romantique ? Celui-là même qui fit *Horace* et *Cinna*, Pierre Corneille ; car c'est l'*Illusion comique* que nous venons de résumer (1).

Cette pièce a semblé si étrange aux rares historiens modernes qui l'ont lue, qu'ils ont cru voir dans le 5^e acte une imitation du théâtre anglais. Leur hypothèse n'est pas fondée ; car Corneille, comme presque tous ses contemporains, a ignoré ce théâtre. L'*Illusion comique* n'est pas une exception dans le théâtre français contemporain de Louis XIII, et elle cessera de nous étonner quand nous l'aurons replacée dans un large et abondant courant dramatique, qui a duré en France plus d'un demi-siècle.

Nous nous proposons d'étudier un théâtre que, faute d'une meilleure épithète, nous appellerons « shakespearien » (2). Il ne sera pas question des règles des trois unités ; car on en a déjà fait l'histoire, elles sont bien connues, et beaucoup de personnes cultivées croient à tort que nos dramaturges classiques n'appliquaient pas d'autres règles. Nous nous occuperons exclusivement des tragédies qui ne sont pas conformes aux « bienséances » ; les théoriciens du classicisme donnaient à ce mot un sens très large (3) et notre travail embrassera les pièces qui présentaient aux yeux des spectateurs des actions violentes, horribles ou indécentes, et dont les personnages exprimaient des sentiments odieux ou contraires à la morale sexuelle, ou employaient un langage indécent. On pourrait lui donner ce sous-titre : *Du sang, de la voluplé et de la mort dans l'ancienne tragédie française*.

Nous devons commencer par établir une sorte d'échelle. Ainsi que la vertu, l'immoralité a ses degrés. A une même époque, tel geste, telle situation sont tolérés, tandis que d'autres choqueront les spectateurs. Les actes indécents sont moins supportables que

(1) Nous avons suivi la version primitive. Dans la réédition de 1660, que la Comédie-Française a choisie pour les représentations de 1937, le texte est édulcoré : en revisant le texte de ses premières œuvres, Corneille s'est efforcé de les rendre conformes à l'esthétique nouvelle.

(2) Cette épithète figure déjà dans le livre de Petit de Julleville sur le *Théâtre en France* (p. 97, 108 et 109). Elle n'implique nullement que le théâtre du génial Anglais ait exercé une influence sur nos pièces irrégulières.

(3) Cf. sur les bienséances, R. Bray, *La formation de la doctrine classique en France*, p. 215-230.

les paroles gaillardes ; à telle époque, on permettait à deux fiancés ou à deux époux de s'embrasser sur la scène, mais on n'aurait pas toléré un baiser échangé entre deux adultères. Le public français se plut longtemps à voir les satyres poursuivre sans succès les bergères ; mais, sauf pendant une vingtaine d'années, il ne supporta, dans les tragédies, le thème du « violement effectif » que s'il était traité avec une certaine délicatesse. Pour l'adultère, il faut distinguer entre le cas d'une passion qui n'est ni partagée ni satisfaite, et celui où elle est réciproque et où les deux amants n'ont plus rien à se refuser et n'éprouvent aucun remords. La liaison adultère scandalise davantage le public, quand elle existe entre personnes apparentées (beau-frère et belle-sœur, belle-mère et beau-fils, etc...), et surtout entre personnes consanguines et proches parentes : c'est l'inceste au sens strict du mot. Dans de nombreuses tragi-comédies et tragédies romanesques qui ont été publiées entre 1620 et 1650, il y a danger d'inceste entre un frère et une sœur qui ne connaissent pas leur lien de parenté. Mais, 99 fois sur 100, une reconnaissance a lieu avant que l'irréparable s'accomplisse, et, avec une merveilleuse promptitude, l'amoureux reporte son affection sur une autre personne. Je n'aurai pas à m'occuper des amours contre nature : sans doute, dans maintes tragi-comédies, l'héroïne, déguisée en homme, inspire de l'amour à une jeune fille (1) ; mais ici, comme pour le danger d'inceste, une reconnaissance arrive à point pour tout remettre en ordre, et je n'ai trouvé dans aucune pièce française des xvi^e et xvii^e siècles la manifestation d'un sentiment contre nature (2).

L'horreur, elle aussi, a ses degrés : à toutes les époques, les dramaturges ont connu les moyens d'en varier l'intensité. Pendant une partie du xvii^e siècle, les spectateurs français supportaient mieux, semble-t-il, le suicide par le poison que le suicide par le poignard, qui faisait répandre du sang. Plusieurs morts violentes, plusieurs cadavres produisent plus d'effet qu'un seul. Au lieu du cadavre entier, la vue d'une partie, — la tête, le cœur — fait peut-être plus d'impression. Certains supplices sont particulièrement affreux, surtout ceux que, dans les mystères, les saints subissaient, et celui de l'aveuglement (Polymestor, Œdipe, Sédécias, etc...). Les meurtres commis sur de proches parents,

(1) Il serait intéressant de préciser la durée, dans le théâtre français, de ce thème et du thème du danger d'inceste.

(2) Dans la comédie du *Comte de Rocquefauilles* (La Haye, 1669), un personnage attribue à un autre des goûts homosexuels, mais celui-ci ne les manifeste pas (cf. Carrington Lancaster, *History...*, 3^e partie, p. 793). Marlowe a été plus hardi dans sa tragédie d'*Edouard II*.

— les enfants de Médée, par exemple, — sont plus horribles que ceux dont dès étrangers sont les victimes.

I. LA TRAGÉDIE DES HUMANISTES.

L'année 1550 nous fournit un bon point de départ. Le Parlement de Paris, dont l'exemple va être suivi par d'autres Parlements, a récemment prohibé les mystères, et en 1552 on voit jouer à Paris, pour la première fois, semble-t-il, une tragédie en français.

Dans les mystères qui avaient été représentés, avec un grand éclat, jusqu'à une date très proche, l'amour licite ou illicite ne tenait presque aucune place. Mais les violences et les spectacles sanglants y abondaient, afin de satisfaire le goût que la foule a toujours éprouvé pour les émotions fortes. Citons seulement deux exemples : à la fin du mystère de *la Vengeance*, qui eut un grand succès, l'auteur disait au public :

Vous avez vu vierges dépuceler
Et femmes mariées violer.

Sur ce point, il exagérait; mais il avait fait large mesure aux combats, aux massacres et aux supplices. Dans ce mystère, le spectacle le plus « sensationnel » était l'éventration d'Agrippine opérée sur l'ordre de son fils ; le public y prit tant de goût qu'en pleine Renaissance les Confrères parisiens de la Passion l'introduisirent dans le mystère des *Actes des Apôtres* (1).

En général, sous le rapport de l'horreur, les tragédies d'humanistes que nous avons conservées diffèrent beaucoup des mystères. Mais gardons-nous d'émettre des affirmations absolues, et examinons les textes de près. Les professeurs, les étudiants et les lettrés qui composèrent, entre 1540 et 1580 environ, des tragédies en latin ou en français, méditèrent, d'une part, un précepte d'Horace, d'autre part l'exemple que leur donnait le maître de la tragédie de la Renaissance : Sénèque. Le goût de Sénèque pour les récits ampoulés ne l'empêchait pas de montrer (2) certains actes et certains spectacles extraordinaires ou horribles : Œdipe avec ses orbites vides et sanglantes, les morceaux du corps d'Hippolyte, les restes des enfants de Thyeste, le meurtre de ceux

(1) Cf. Lebègue, *Le mystère des Actes des Apôtres*, p. 216-221 et 224.

(2) Je me place au point de vue d'un homme du xvi^e siècle ; aussi je ne me demande pas si les tragédies de Sénèque furent écrites seulement pour des lectures publiques.

d'Hercule, plusieurs suicides, le délire de Déjanire, la fuite de Médée dans les airs. Mais, dans l'*Épître aux Pisons*, cette remarque :

*Segnius irritant animos demissa per aurem
Quam quae sunt oculis subjecta fidelibus et quae
Ipse sibi tradit spectator* (v. 180-182),

était suivie d'une interdiction qui sera souvent citée pendant la Renaissance et la période classique :

... non tamen intus
*Digna geri promes in scaenam multaque tolles
Ex oculis quae narret mos facundia praesens* (v. 182-184).

Quel choix nos dramaturges ont-ils fait ? En 1561, Jacques Grévin critiquait « les lourdes fautes, lesquelles se commettent journellement ès-jeux de l'Université de Paris », et en premier lieu celle-ci : « contre le commandement du bon précepteur Horace, ils font, à la manière des basteleurs, un massacre sur un échafaut (1) ». Il avait en vue les tragédies scolaires en latin ; et, en effet, quelques-unes de celles qui ont été conservées contiennent des spectacles sanglants et des violences. Dans sa tragédie de *Philanira*, qui parut en 1556 et qui fut traduite en français en 1563, Roillet, professeur au collège de Boncourt, faisait apporter sur la scène le corps et la tête d'Hippolytus ; en 1567, le jeune Grieu, élève au même collège, faisait assister ses camarades au meurtre de Virginie et au délire d'Athamas ; l'année suivante, il mettait à la scène l'hallucination de Pygmalion, et, dans son *Polyphontès*, le fils de Mérope apportait la tête du tyran, et Mérope la frappait violemment.

Mais, dans les autres tragédies scolaires de Roillet, dans celles de l'illustre Buchanan et dans les tragédies françaises des professeurs et des poètes lettrés, les spectacles de violence sont peu nombreux. Dans trois tragédies de Garnier, un personnage se tue avec une épée ou avec un poignard : dans *Porcie* la nourrice, dans *Hippolyte* Phèdre, et dans *Antigone* Jocaste (2). Pour nous émouvoir, on apporte assez souvent sur la scène un cadavre ou un mourant : par exemple Lucrèce à la fin de la tragédie de Filleul, Hippolyte, Marc-Antoine, Polydore et Hémon dans les tragédies de Garnier (3), Agis dans les *Lacènes* de Montchrestien, — ou bien le cercueil contenant le corps de Brutus

(1) Jacques Grévin, *Théâtre*, éd. Pinvert, 1922, p. 9 (*Brief discours...*)

(2) Robert Garnier, *Œuvres*, éd. Pinvert, 1923, I, p. 88 et 322, et II, p. 156.

(3) *Ibid.*, I, p. 237 et 319-321, et II, p. 88 et 210.

(*Porcie*), ou l'urne renfermant les cendres de Pompée (*Cornélie*). A l'imitation de Sénèque, Garnier introduit sur la scène Polymestor et Sédécias après qu'on a crevé leurs yeux. Le *Saül* de La Taille débute par une crise de folie du héros, et dans la *Cléopâtre* de Jodelle, la reine d'Egypte bat comme plâtre le traître Séleuque. A défaut de l'assassinat de César, Grévin nous montre sa robe sanglante. Dans l'*Alexandre* du jeune Jacques de La Taille, le héros sent les effets du poison, avant d'aller mourir dans la coulisse.

Mais nous assistons rarement à des meurtres ; j'en connais seulement deux exemples : dans la *Médée* de La Péruse, l'héroïne tue en public au moins un de ses deux fils (1), et, à la fin de la *Sollane*, le héros est étranglé. En effet, les humanistes aiment mieux faire prononcer par un messager un récit détaillé et ampoulé que de mettre sous nos yeux un meurtre, un supplice, une bataille.

Quand ils travaillent pour la Cour de France, les dramaturges s'abstiennent de lui offrir des spectacles trop lugubres : alors que Trissin mettait sur la scène le suicide de Sophonisbe, Saint-Gelais nous fait connaître par des récits l'absorption du poison et les derniers moments de la reine (2).

Les traités français de poésie ou d'art dramatique contiennent une paraphrase des vers d'Horace, ou expriment un jugement semblable à celui du poète latin : nous avons vu plus haut l'opinion de Jacques Grévin (3) ; dans l'*Art de la Tragédie*, Jean de La Taille critique, au nom de la vraisemblance, la représentation des morts sanglantes. Pour la même raison, Scaliger blâme celle du meurtre de Lichas. A l'appui du vers 180 de l'*Épître aux Pisons*, De Laudun d'Aigaliers, qui, lui aussi, a composé des tragédies, écrit en 1597 :

Comment pourra-t-on démembrer un homme sur le théâtre ? L'on pourra bien dire qu'on le va démembrer derrière, et puis venir dire qu'il est démembré, et en apporter la teste ou autre partie. Je diray icy en passant que la moitié de la Tragédie se joue derrière le théâtre (4) ; car c'est où se font les exécutions qu'on propose faire sur le théâtre (5).

Enfin, Vauquelin de La Fresnaye a délayé les vers 179-189

(1) Colletet, que cite Banachévitch (*La Péruse*, p. 134), a blâmé La Péruse de n'avoir pas observé le précepte d'Horace. Mais le jeune dramaturge a supprimé quelques paroles révoltantes de Médée (*ib.*, p. 134).

(2) Cf. H. J. Molinier, *Mélin de Saint Gelays*, 1910, p. 492.

(3) Lanson cite aussi l'opinion émise par Josse Bade dès 1514 dans son édition des tragédies de Sénèque : *Immania et obscoena visu non fiunt patam* (*R. H. L.*, 1904, p. 547).

(4) A propos de La Péruse, Colletet a répété textuellement cette phrase.

(5) *L'Art poétique français*, éd. Dedieu, 1909, p. 160.

de l'Épître aux Pisons ; dans son plat verbiage, on peut retenir ce distique qui semble original :

[Il ne faut] montrer le mort, apporté sur l'Étage,
Qui caché des rideaux aura reçu l'outrage (1).

Ainsi d'après lui, le coup mortel ne doit pas être donné sur la scène, mais dans la coulisse (2).

En résumé, les théoriciens ont paraphrasé le précepte d'Horace, et la tragédie française des humanistes, que Buchanan a préparée et qui a prospéré entre 1552 et la mort de Garnier, ne contient ni batailles ni supplices. Si l'on y voit parfois des morts ou des mourants, si quelques personnages se suicident devant nous, les meurtres se passent presque toujours dans la coulisse et sont relatés dans des récits. Certes, les auteurs de ces tragédies ont montré plus de spectacles lugubres ou sanglants que ne devaient le faire les Classiques (3) ; mais ils furent beaucoup plus réservés que les auteurs de mystères, et D'Aigaliers avait raison d'écrire à leur sujet : « la moitié de la tragédie se joue derrière le théâtre ».

A quel motif ont-ils obéi ? Pour les uns, ce fut le souci de la vraisemblance et la difficulté de donner sur une scène scolaire l'illusion d'un supplice ; quelques-uns eurent à cœur de ménager les nerfs des dames de la Cour ; tous préféraient la brillante rhétorique des récits tragiques aux procédés dont les auteurs de mystères avaient usé et abusé ; d'autres avaient peut-être déjà le sentiment des bienséances et éprouvaient du dégoût pour les spectacles horribles.

Nous allons définir brièvement un second caractère de la tragédie humaniste. C'est sa décence. Quand ces humanistes composaient une tragédie, ils se croyaient investis d'une mission morale ; ils remplissaient de sentences et de développements de morale les strophes du chœur et les tirades et les stichomythies des personnages, et ils les signalaient au lecteur par des guillemets. Aussi avaient-ils soin d'éviter l'indécence et l'immoralité (4). Quand Garnier prit pour sujet de tragédie la malheureuse fin d'Hippolyte, il dut nous révéler la passion adultère de sa

(1) *L'Art poétique français*, livre II, vers 395-396.

(2) On peut se demander si, dans le premier vers, il ne visait pas les tragédies de son défunt ami Robert Garnier.

(3) On me dira peut-être que ma comparaison est vaine, puisque, selon Rigal, les tragédies des humanistes n'étaient pas destinées à la représentation. Cette objection est sans valeur ; car l'opinion que Rigal a soutenue contre Haraszi et Lanson, est absolument fautive ; nous savons que beaucoup d'entre elles furent jouées, et l'étude des tragédies de Garnier révèle qu'il recherchait les effets scéniques.

(4) Mais, quand ils composaient des comédies, ce scrupule disparaissait.

belle-mère ; mais il lui attribua des hésitations et des remords que la Phèdre de Sénèque n'avaient guère éprouvés (1).

II. LA TRAGÉDIE IRRÉGULIÈRE DE 1580 A 1620.

Dans un bon nombre des tragédies qui ont paru à la fin du xvi^e siècle, on constate une évolution (2). Elles ressemblent aux précédentes par leur style ampoulé et par leurs copieux monologues ; mais des actions violentes se passent sous nos yeux, des spectacles sanglants et horribles nous sont offerts, et la passion amoureuse s'étale sans retenue.

En 1585, un jeune régent de collège, Du Monin, publie une traduction en vers français de l'*Orbecche*, tragédie du professeur italien Giralaldi (3). L'*Orbecche* avait été jouée devant le duc de Ferrare en 1541, elle avait été publiée en Italie en 1543 ; on cite quatre rééditions imprimées à Venise entre 1551 et 1583. Pendant quarante ans, aucun Français ne l'avait éditée ou traduite. Du Monin eut ce courage, et voici ce qu'on peut lire dans son *Orbecchonle*.

Avant le lever du rideau, Sulmon a tué sa femme qui le trompait avec leur fils. Il apprend que sa fille Orbecce s'était mariée secrètement ; pendant l'entr'acte, il tue les deux enfants de celle-ci et fait exécuter son mari. Au 5^e acte, il montre à Orbecce des plats qui portent les corps des enfants et la tête de l'époux. Furieuse, elle poignarde son père en faisant — circonstance aggravante ! — un jeu de mots :

De mon sang en ton sang mon sang paie l'usure.

Puis elle se poignarde.

Un parricide, un suicide, cinq cadavres entiers ou partiels, voilà ce que nous offre cette tragédie, aussi horrible dans la traduction que dans l'original. Combien elle diffère sous ce rapport du *Jephthes* et du *Julius Caesar* des professeurs Buchanan et Muret ! Pour trouver dans le théâtre français des crimes familiaux

(1) Cf. Lebègue, *Robert Garnier* (R. C. C., XXXIII, 1^{re} série, p. 466).

(2) G. Lanson a consacré à ce théâtre irrégulier une étude neuve, claire, et solidement documentée (*Esquisse d'une histoire de la tragédie française*, 9^e leçon).

(3) Cf. Berthé de Besaucèle, *J. B. Giralaldi*, 1920. — F. Neri, *La Tragedia italiana del Cinquecento*, 1904. — Marcel Raymond, *L'influence de Ronsard sur la poésie française*, II, p. 306-313. — P. Vulliaud, *Ed. Du Monin*, *Mercure de France*, 15 octobre 1924, p. 338-363.

aussi nombreux et aussi monstrueux, il nous faudra attendre la publication par Mérimée de l'horifique drame de la *Famille Carvajal* !

« Mais, dira-t-on, Du Monin avait probablement le cerveau fêlé, car ses œuvres dénotent de l'extravagance ; aussi cette tragédie ne tire-t-elle pas à conséquence ». Eh bien, ouvrons la *Charité*, tragédie qu'un certain Poullet tira de l'*Ane d'or* d'Apulée et fit jouer dans un collège parisien avant 1595 ; les collégiens virent au 3^e acte Thrasille tuer Lepolème, et au 4^e acte la veuve de Lepolème crever les yeux de Thrasille ; ensuite, il la cherchait à tâtons et elle se tuait. Lisons l'*Hypsicralée*, tragédie du professeur rouennais Behourt : dans cette pièce, qui fut jouée avant 1604 au collège de Rouen, Mithridate et sa femme boivent du poison ; elle meurt ; sur la demande du roi, un soldat le tue, puis il se suicide ; la « demoiselle » de la reine imite leur exemple ; total : un meurtre et trois suicides commis sur la scène.

En 1598, l'avocat normand Hays termine sa tragédie de *Cammale* par un empoisonnement et trois suicides, et le Parisien J. Heudon fait apporter la tête de « Pyrrhé » à sa mère, qui ensuite se tue. Dans le *S. Clouaud* du même, nous voyons Clotaire tuer son jeune neveu. Du Souhait reprend dans sa tragédie de *Radegonde* le sujet de la *Châtelaine de Vergy* ; à la fin, le même poignard sert aux deux amants pour se suicider, et au duc pour punir sa femme. En 1600, Pageau choisit pour héroïne Bysathie ; cette jeune princesse fait assassiner son père pour sauver son amant, et elle se réjouit de ce meurtre ; à la fin de la pièce, elle se tue, et sa nourrice fait de même. Le même auteur nous fait voir dans *Monime* le suicide, à coups de poignard, de la femme, de deux sœurs et d'un messager de Mithridate. Dans la tragédie anonyme de *Phalanle*, quatre meurtres ou suicides ensanglantent la scène. Dans les *Amours d'Alcméon* du Tourangeau Bellone, tous les personnages se suicident par le fer ou par le poison ! Un officier normand, de Virey du Gravier, remplit la tragédie de la *Machabée* des supplices soufferts par les sept Macchabées et par leur mère : cette pièce est aussi grossièrement réaliste qu'un mystère.

Les trois tragédies publiées en 1608 par le Normand Nicolas Chrestien dépassent en réalisme et en horreur les productions de Poullet, de Behourt ou de Pageau. Nous parlerons plus loin d'*Amnon et Thamar*. Dans les *Portugais infortunés*, les Cafres lavent la peau de leurs prisonniers pour voir si la couleur blanche n'est pas artificielle ; puis ils les obligent à se mettre nus. L'héroïne qui, par pudeur, s'est enfouie dans le sable, meurt d'inanition ; ses

deux enfants ont le même sort. Dans *Alboin* (1), Rosemonde fait tuer son premier mari devant nous ; elle épouse l'assassin, puis l'empoisonne ; mais, avant de mourir, il la transperce avec son épée ; ces trois « conjugicides » n'ont pas suffi à l'auteur : il invente le suicide de la suivante, « pour davantage ensanglanter la catastrophe de choses funèbres ». Aveu bien caractéristique !

A leur tour, ces pièces furent dépassées par deux tragédies anonymes qui furent imprimées vers 1612 à Rouen, où vivait alors un enfant nommé Pierre Corneille. Dans la *Tragédie mahométiste*, la sultane poignarde le meurtrier de son enfant, lui arrache le cœur et boit une goulée de sang du cadavre. Dans la *Tragédie d'un More cruel*, dont le sujet est tiré des nouvelles de Bandello, un esclave more viole dans la coulisse la femme de son maître ; on entend ses cris ; puis il oblige celui-ci à se couper le nez (2) ; après quoi il précipite du haut du rempart la femme et les trois fils, et, pour terminer, il se jette lui-même dans la mer !

C'est aussi à Rouen qu'on publia en 1613 la tragédie anonyme d'*Axiane* ; au 5^e acte, l'héroïne et le duc de Saxe, qui viennent de baiser une chaîne empoisonnée, noircissent et meurent sous nos yeux ; puis l'empoisonneur se suicide. Un certain Boissin de Gallardon publia à Lyon en 1618 trois tragédies ; dans l'une, Persée tue plusieurs de ses adversaires et pétrifie les autres ; dans une autre, nous assistons non seulement aux crimes de famille commis par Méléagre et par sa mère, mais même à la chasse du sanglier de Calydon. Enfin, dans deux actes de la dernière pièce, S. Vincent est supplicié sur la scène ; les bourreaux le raillent, et, tandis qu'il souffre sur un gril, l'un d'eux s'écrie : « Je voy ta graisse qui dégoute » : ici, Gallardon suit fidèlement la tradition des mystères.

Il est inutile de continuer cette énumération : nous avons suffisamment montré qu'au début du xvii^e siècle, si quelques auteurs de tragédies (3) cachaient encore au public les actions violentes et les spectacles macabres, la grande majorité d'entre eux les étalaient sur la scène et recherchaient l'horreur avec autant de zèle que les dramaturges anglais et les auteurs de nos vieux mystères (4).

(1) Cette tragédie est la première qui ait été publiée en France sur l'horrible histoire d'Alboin et de Rosemonde. Un siècle plus tôt, on avait joué en Italie la *Rosmunda* de Ruccellai, qui a omis ou atténué les crimes de l'héroïne.

(2) On songe à la *Tragédie espagnole* de Kyd, où un personnage se tranche la langue.

(3) Montchrestien, par exemple.

(4) Laudun d'Aigaliers, qui conseillait de reléguer dans la coulisse les exécutions capitales, n'en affirmait pas moins que « plus les tragédies sont cruelles, plus elles sont excellentes » (*op. cit.*, p. 160).

*
* *

Ceux-ci savaient que rien ne ranimait l'attention des spectateurs autant qu'un combat ; aussi, quand l'histoire sacrée ne leur en fournissait pas, ils faisaient appel à l'histoire profane. Au contraire, les humanistes qui composèrent des tragédies françaises avant 1582, n'en représentèrent pas un seul. Mais, sur ce point, leurs successeurs revinrent à la tradition des mystères. A notre connaissance, le premier d'entre eux est l'avocat limousin J. de Beaubrueil, ancien élève de Dorat : dans son *Regulus* (1582), il y a « bataille » entre les Romains et les troupes d'un allié de Carthage (1). Quatre ans plus tard, l'avocat normand Du Hamel dédie à Desportes sa tragédie d'*Acoubar*, dans laquelle un combat est livré entre deux armées canadiennes et est suivi d'un tournoi mortel. En 1593, D'Aigaliers, auteur de la tragédie des *Horaces*, nous fait assister au fameux duel. *La victoire des Machabées* (1600) contient plusieurs combats. A la fin du *Guaston de Foyx* de Billard (1610), le héros entraîne les Français à la charge :

Ça, cavaliers, à moy, dans ceste infanterie
Donnons, poussons, chargeons, de cœur et de furie (2)...

On trouve aussi des combats dans la *Mort d'Achille* de Hardy (1625), la *Rhodiennne* de Mainfray (1621), la *Mort de Roger* (1623), la *Rhodes subjuguée* de Borée (1627), etc... L'auteur qui en a fait le plus fréquent usage est Pierre de Nancel ; il fit jouer trois tragédies bibliques dans l'amphithéâtre de Doué (3) (Maine-et-Loire), et il les publia en 1607, avec une dédicace à Henri IV ; au début du livre, il paraphrase les vers 180-182 de l'*Épître aux Pisons*, afin de justifier la représentation des actions sanglantes :

Nous représenterons toute la catastrophe
Ores que les autheurs de la meilleure estofe
Semblent le reprouver, comme ne jugeans pas
Qu'on doive ensanglanter l'eschaffaut de trespas.
.....
Or nous tirons au jour ces actions sanglantes,
Car elles fierent plus et sont plus violentes,
L'oreille et le rapport nous piquent beaucoup moins,
Que ne font pas les yeux quand ils en sont tesmoins.

(1) Dans la même pièce, on voyait un magicien tourmenter le héros, et, à la fin, les Carthaginois coudre ses paupières.

(2) *L'Histoire tragique de la Pucelle d'Orléans*, du P. Fronton-du-Duc (1581), contient une scène analogue.

(3) Cf. sur cet amphithéâtre les articles de Couffon (*Bulletin de Mayenne-Sciences*, 1912 et 1913), et Lebègue, *Le mystère des Actes des Apôtres*, p. 27

D'après lui, cette défense avait été édictée pour les « tournois », où le sang était réellement répandu ; elle ne pouvait donc pas s'appliquer aux combats du théâtre. Les acteurs et les spectateurs de Doué devaient se plaire à ces chamaillis ; car, à la fin de *Dina* on donne l'assaut : « Pause. La ville se saccage » ; au 4^e acte de *Josué*, « Pause ; ils sonnent, tournent par sept fois, les murs tombent, ils mettent tout à sac », et au 5^e acte, « Pause ; icy Achan est lapidé par les soldats, avec ses petis enfants » ; enfin dans *Debora* : « Pause. Icy, la bataille se donne. »

*
* *

Vers la fin du siècle, les auteurs tragiques accordent à l'amour une plus grande place que dans les tragédies antérieures, et l'indécence et l'immoralité en matière sexuelle font dans leurs œuvres de rapides progrès.

Voici un détail matériel qui est assez piquant. Le vertueux Robert Garnier n'admettait que le baiser de l'adieu suprême, celui qu'on pose sur le visage d'un mort ou d'un mourant (1). Après lui, la littérature des *Basia* ou *Baci* s'empare de la scène tragique ; et, dans de nombreuses tragédies, des amoureux demandent, prennent ou échangent des baisers « sucrons » (2).

Le dramaturge Claude Billard qui, étant sexagénaire, publia en 1610 six tragédies, les a remplies d'un mélange de pétrarquisme et de sensualité, qui devait plaire singulièrement à sa protectrice, la reine Marguerite. Ses personnages ont « un Vésuve d'amour dans le cœur ». Fiancés, époux ou amants se représentent avec émotion les charmes de leurs belles, et aspirent aux caresses les plus intimes, à la « jouissance » (3).

Plusieurs tragédies de Montchrestien présentent le même mélange ; et j'ai montré naguère que le père Luxure avait biffé dans la *Sophonisbe* de son jeune compatriote les descriptions des charmes féminins et les allusions à l'amour physique (4).

Dans l'*Acoubar* de Du Hamel et la *Bysalhie* de Pageau, des jeunes filles s'abandonnent à leurs amants. Dans la tragédie de

(1) Cf. *R. H. L.*, 1932, p. 296.

(2) Le duc de La Vallière en a fait une sorte d'anthologie : cf. sa *Bibliothèque du théâtre français*, I, p. 408, 429, 488, 490, 538, 564. Voir aussi le 4^e acte de l'*Albouin* de N. Chrestien, et le passage de la *Vie de Corneille* par Fontenelle que cite Rigal (*Alexandre Hardy*, p. 664).

(3) Cf. le monologue de Sysulphe (*Alboin*, acte III).

(4) Cf. *R. H. L.*, 1934, p. 355-356. Pour *David* et *Aman*, voyez l'édition Petit de Julleville, p. 205-207, 265-266, 307 et 315.

Hays (1598) la princesse Cammate se plaint en termes précis de l'impuissance de son mari (1).

Jusqu'alors, le couple adultère n'avait paru que dans de très rares tragédies (2) ; désormais, la tragédie nous présente souvent, comme le faisait déjà la comédie, le trio du mari, de la femme et de l'amant : dans l'*Alboin* de Billard, c'est Alboin, Rosemonde (3) et Elméchide, dans son *Mérovée*, Chilpéric, Frédégonde et Landry, dans le *David* de Montchrestien, Urie, Bethsabée et David. Ces amours ont pour conséquence un crime odieux, l'assassinat de l'époux.

Le viol fournit le sujet de plusieurs tragédies, et il est traité avec beaucoup moins de décence que dans la *Lucrèce* de Filleul. L'auteur du *More cruel*, N. Chrestien dans *Amnon et Thamar*, et Hardy dans *Scédase* nous font assister aux premières violences et nous font entendre les cris de la victime, ou ses plaintes après qu'elle a été violentée.

Jusqu'alors, pour l'inceste, nos dramaturges s'étaient laissés devancer par les Italiens et par les Anglais. En Italie, Speroni avait composé dès 1542 sa scandaleuse tragédie de *Canace*, dont le sujet fut du reste blâmé par plusieurs de ses compatriotes ; en Angleterre, en 1587, la tragédie des *Malheurs d'Arthur* était consacrée à l'inceste, et elle fut suivie de pièces de Middleton, de Ford et de Fletcher, qui traitaient le même thème. Par contre, chez nous, D'Aigaliers, dans sa *Poétique* (1597), n'osait pas traduire intégralement la liste des thèmes tragiques que Scaliger et d'autres théoriciens avaient établie : il remplaçait *incestus* par *violent de filles et de femmes* (4). Nos dramaturges du début du XVII^e siècle sont moins timorés, et N. Chrestien, le premier, comble cette lacune, en prenant pour sujet le viol de Thamar par son frère. Plus tard, dans les tragi-comédies de Bernier de La Brousse, de La Morelle et de Mareschal (5), un personnage exprime un sentiment incestueux, ou même vit en concubinage avec sa fille.

Il est à remarquer que l'indécence gagne jusqu'à la tragédie

(1) Cf. La Vallière, *op. cit.*, I, p. 300.

(2) Le *Chilpericus*, tragédie scolaire du jeune Roze (1558), les *Agamemnon* de Toutain (1556), de Le Duchat (1561) et de Brisset (1589), la *Cliemnestre* de Matthieu (1589).

(3) La Rosemonde de N. Chrestien est aussi impudique : pour s'assurer la complicité de Pérédée, elle se donne à lui, au moyen d'une supercherie.

(4) Cf. Scaliger, *Poetice*, livre III, ch. xci, début ; Viperani, *De poetica*, 1579, p. 96 ; D'Aigaliers, *Art poétique*, éd. Dedieu, p. 158.

(5) *Les heureuses infortunes* (1618), *Endimion* (1627), *La sœur valeureuse* (1634). Cf. aussi Marsan, *La pastorale*, p. 341.

religieuse (1). Chrestien fait élection de la scabreuse histoire d'Amnon et de Thamar (2). Et, sept ans plus tard, Troterel tire prétexte de la Légende de sainte Agnès pour situer tout le second acte de sa tragédie dans une maison publique et pour nous faire entendre les sales propos des clients : il continuait, probablement sans le savoir, la tradition du mystère de *Saint Christophe*, de Chevalet.

*
* * *

Nous avons constaté dans les tragédies publiées entre 1580 et 1620 des faits nombreux et concordants ; ce sont là des points acquis. Mais si nous voulons les expliquer, nous quittons un terrain solide pour entrer dans la voie des hypothèses : l'histoire littéraire, quand elle essaie de répondre à la question *pourquoi*, n'est plus qu'une « petite science conjecturale ». Nous allons passer en revue les causes probables de cette transformation de la tragédie française, sans prétendre fournir une explication définitive.

1° *Lecture des pièces étrangères.*

Nous laisserons de côté le théâtre anglais qui, à cette époque, n'est pas lu en France, et aussi le théâtre espagnol. Car, si beaucoup de Français du temps lisent, surtout en traduction, la célèbre *Célestine* de Rojas, la *comedia* n'exerce pas encore d'influence sur notre théâtre. Les tragédies italiennes furent-elles lues en France ? Je n'en connais pas d'éditions françaises ; mais des éditions italiennes de *Canace* (1566) et de sept tragédies italiennes du xvi^e siècle figuraient dans la bibliothèque de De Thou, et Du Monin possédait l'*Orbecche*. Toutefois, si l'on met à part l'*Orbecche*, la *Rosmunda* de Ruccellai, et la *Sofonisba* du Trissin, les tragédies italiennes ne paraissent pas avoir été traduites ou imitées à cette époque. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les principales d'entre elles n'étaient probablement pas ignorées de quelques dramaturges français.

Dans le théâtre italien, les Français goûtaient bien davan-

(1) On ne peut s'empêcher de songer au peintre flamand Jean Matsys, pour qui les sujets bibliques étaient des prétextes à nudités et à scènes galantes : Judith, Suzanne au bain, Bethsabée et les filles de Loth.

(2) Avant 1584, le polygraphe chartrain Milles de Norry avait composé une tragédie ou histoire d'Amnon et Thamar en deux journées, qui ne fut pas imprimée et que les Enfants sans-souci jouèrent en public (Du Verdier, *Bibliothèque française*, 1773, III, p. 75).

tage les pastorales. Malherbe, qui a cultivé de tout autres genres littéraires, en possédait au moins une demi-douzaine. On en publia, en France, d'assez nombreuses traductions, et nos auteurs de pastorales et de bergeries ne se firent pas faute de les piller (1). Or, un bon nombre de ces auteurs ont composé aussi des tragédies. La pastorale à l'italienne influença la tragédie française : c'est à l'exemple de la première qu'on introduisit dans nos tragédies l'amour tendre et sensuel, les baisers, le style galant et précieux, et les tirades contre l'honneur féminin.

2° Représentations de pièces étrangères.

Parmi les Français qui firent à cette époque un voyage en Angleterre, se trouvait Jean de Schelandre ; il dédia à Jacques I^{er} la 1^{re} rédaction de *Tyr et Sidon* (2). Il dut assister à des représentations théâtrales ; mais nous ignorons s'il y éprouva du plaisir ou si, comme la plupart des voyageurs français du XVII^e siècle, il fut choqué par leur grossièreté (3).

Tandis que des troupes françaises se rendaient dans les Pays-Bas et en Rhénanie, des troupes étrangères traversaient la France ; et, comme le public moyen ne connaissait pas les langues étrangères, il est à présumer qu'elles représentaient l'action par des gestes plutôt que par d'éloquents discours (4). Nous pouvons passer sous silence les comédiens espagnols ou anglais. Les premiers firent de rares apparitions ; ceux qui vinrent à Paris en 1613 après le mariage d'Anne d'Autriche, n'eurent aucun succès (5). Dès 1598, une troupe de comédiens anglais séjourna à Paris et loua l'Hôtel de Bourgogne ; une autre vint en 1604, et joua au palais de Fontainebleau, devant le Dauphin, une tragédie, où, selon Héroard, on « coupait la tête à un des personnages » ; dix jours plus tard, le petit prince s'amusa à imiter la grosse voix et la gesticulation de ces comédiens (6). L'influence de ces quelques troupes dut être très faible ; on n'en trouve presque aucune mention dans les lettres et les mémoires du temps.

(1) Cf. Marsan, *La pastorale dramatique en France*, 1905.

(2) Cf. l'édition Haraszti, la thèse de G. Cohen sur les *Écrivains français en Hollande* et celle de G. Ascoli sur la *Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVII^e siècle*.

(3) Montchrestien séjourna lui aussi en Angleterre ; mais il avait cessé de s'occuper du théâtre. Nous parlerons plus loin du voyage de Puget de La Serre à Londres.

(4) Cf. en 1664, le témoignage de Locatelli (Lancaster, III, p. 36).

(5) Cf. *R. H. L.*, 1896, p. 64, Fransen a trouvé dans les baux de l'Hôtel de Bourgogne la mention, au printemps de 1625, des comédiens espagnols de la Reine (*R. H. L.*, 1927, p. 354).

(6) Cf. Jusserand, *Shakespeare en France sous l'ancien régime*, 1898, p. 48-53.

Celle des comédiens italiens fut plus importante. Ils parcouraient la France depuis longtemps, et à de nombreuses reprises (1) ; à la fin du xvi^e siècle, les Parisiens et les habitants des grandes villes étaient familiarisés avec les personnages de la *Commedia dell'arte*. Selon Charles Sorel, les comédiens italiens étaient « fort gestueux ». On ignore généralement qu'à côté de leurs comédies ils jouaient parfois des tragédies. En 1604, le fonctionnaire angevin Oct. Genêtay, qui allait bientôt publier une tragi-comédie et qui était lié avec le dramaturge normand N. Chrestien, vit, à l'Hôtel de Bourgogne, la troupe d'Isabelle jouer « la tragédie du Calyfe d'Egypte tué en sa tente par Numantia... » (2). D'autre part, nous possédons le canevas d'une tragédie jouée par cette troupe avant 1611 et intitulée la *Forsennala principessa* ; on assistait à un combat naval et à deux suicides, et on voyait la tête coupée d'un prince et le cœur d'un page ! Ces horreurs étaient entremêlées de chants, de danses et de lazzis. Nous pouvons donc affirmer que les comédiens italiens ont contribué en France au succès de la tragédie spectaculaire et mouvementée.

3^o Crise de la morale, des bienséances, et de l'humanisme.

Il y eut en France, dans le dernier tiers du xvi^e siècle, une grave crise morale. A la Cour, les scandales et les drames sanglants se multiplièrent ; la vie de certaines grandes dames était remplie d'amours nullement platoniques, et qui étaient parfois interrompues par des meurtres : les stupres et les crimes de Frédégonde et de l'épouse d'Alboin ne se renouvelèrent pas seulement sur la scène, mais aussi dans la réalité. Les guerres civiles ruinèrent le pays matériellement et moralement ; les opérations militaires s'accompagnaient de pillages, de trahisons, de viols, d'assassinats, d'exécutions en masse. La morale baissait, et en 1592 Du Vair s'écriait : « Ce seroit horreur de raconter combien de voleries, de violemens, d'incestes (3), de sacrileges se commettent tous les jours » (4). Le Français se familiarisa avec les spec-

(1) Cf. A. Baschet, *Les comédiens italiens à la Cour de France*, 1882, Du-chartre, *La comédie italienne*, 1925, et l'article précité de Fransen.

(2) J'ai publié ce texte en 1933 dans la *R. H. L.*, p. 77.

(3) Jusqu'alors l'inceste avait été plus répandu en Italie qu'en France, si l'on en croit Henry Estienne ; mais faut-il accepter son témoignage ? Quand il parle de l'Italie, il manque d'esprit critique et d'impartialité. (Cf. *Apologie pour Hérodote*, éd. Ristelhuber, I, p. 142, et l'article de G. Maugain dans les *Mélanges Lefranc* (1936, p. 375 sq.).

(4) *Exhortation à la paix (Aetions et traictez oratoires*, 1911, p. 70).

tacles les plus horribles (1). Les nobles perdirent les façons élégantes et le goût des lettres et des arts ; la grossièreté de leurs mœurs et de leurs manières devait persister après la fin des guerres civiles. Parfois le langage de Henri IV manquait autant à la pudeur que celui des comédiens de l'Hôtel de Bourgogne.

Pour diverses raisons, la ferveur que l'on avait éprouvée entre 1530 et 1560 pour les Anciens, diminua beaucoup. On ne s'astreignit plus à imiter textuellement leurs œuvres et à observer scrupuleusement leurs préceptes. Les régents de collèges eux-mêmes, — nous l'avons vu, — ne respectèrent plus la règle *Multa tolles ex oculis*. La tragédie humaniste tomba en défaveur. Par superstition, les derniers Valois écartaient la tragédie de leurs divertissements (2), et Henri III n'accorda aucun encouragement au plus grand dramaturge du XVI^e siècle (3). Les autres princes étaient trop peu cultivés pour goûter les longues et savantes tirades des tragédies régulières.

4^e L'influence du public et de la tradition des mystères.

Les dramaturges avaient perdu le culte des Anciens, et ils n'étaient plus soutenus par un souverain et par des courtisans lettrés et de goût délicat. Ils travaillèrent donc pour un public plus mêlé que celui qui avait assisté aux premières représentations de la *Cléopâtre* de Jodelle, — pour le public de l'Hôtel de Bourgogne et des jeux de paume provinciaux. Or, les Confrères de la Passion avaient conservé à l'Hôtel de Bourgogne la machinerie qui servait, un demi-siècle plus tôt, aux mystères ; et en province la majeure partie des citadins gardait un goût très vif pour ces drames si animés, où se succédaient les prodiges, les coups, les combats et les supplices.

On ne composa plus de nouveaux « mystères » : le titre était prohibé, ou semblait désuet ; on ne fit presque plus de pièces en cinq ou dix mille vers : les temps étaient trop durs pour qu'on pût réunir cent acteurs et organiser une fastueuse représentation. Mais on écrivit et on fit jouer en province beaucoup de pièces intitulées « tragédies », dont les unes n'étaient que de courts mystères divisés en actes, et dont les autres étaient hybrides et empruntaient aux mystères les combats sur la scène, les

(1) Parmi cent témoignages, rappelons seulement la description que, dans les *Misères*, D'Aubigné a donnée du ravage de Montmoreau.

(2) Cf. Brantôme, cité par Lanson (*R. H. L.*, 1903, p. 419).

(3) Cf. Lebègue, *Robert Garnier* (*R. C. C.*, XXXIII, 2^e série, p. 538).

supplices, les sinistres railleries des geôliers et des bourreaux, le mélange des épisodes tragiques et de scènes grossièrement comiques, etc... (1). Ces tragédies provinciales étaient imprimées dans différentes villes, généralement à Rouen ; elles furent moins souvent rééditées que celles de Garnier, mais elles satisfaisaient les goûts du public.

5° Après avoir montré les conséquences littéraires de la crise que la France traversa, nous devons regarder au delà des frontières. Il y eut en Europe un mouvement d'idées qui succéda à l'Humanisme en s'opposant à lui sur bien des points, et auquel les historiens étrangers ont donné le nom de Baroque (2). Nous ne nous aventurerons pas sur un terrain qui est encore mal connu ; il nous suffira de constater que le théâtre espagnol, le théâtre anglais et le théâtre français, à une époque où ils ne s'influençaient pas, présentaient plusieurs caractères communs, — et que l'art « baroque », qui a fleuri dans la plupart des pays d'Europe, témoigne du même goût pour l'action dramatique, la violence et l'horreur que nos tragédies (3).

(A suivre.)

(1) Cf. Lanson, *Esquisse*, 9^e leçon, et Lebègue, *La tragédie religieuse*, ch. III.

(2) Cf. les réflexions pénétrantes de Marcel Raymond sur le caractère « baroque » des poésies amoureuses de D'Aubigné (*Mélanges Lefranc*, 1936, p. 436 et sq).

(3) Dans son ouvrage si neuf sur *l'Art de la Contre-Réforme*, E. Mâle explique cet art baroque par les luttes de l'église catholique contre l'hérésie et le paganisme, et n'attribue que des motifs édifiants aux œuvres religieuses du temps. Son explication est certainement valable pour la plupart d'entre elles. Mais certains tableaux ou statues m'inspirent des doutes (cf., dans *L'automne à Parme*, les réflexions de Barrès sur les tableaux religieux de Procaccini) ; et bien des tableaux profanes de Rubens sont aussi dramatiques et atroces que son *Martyre de S. Liévin*. Déjà, un siècle plus tôt, le peuple parisien se plaisait à regarder des supplices fictifs, aussi bien celui de la pauvre Agrippine que ceux des saints. Le goût de l'action violente et sanglante paraît être un des caractères du Baroque.

Autour de Richard Wagner

par Robert PITROU,

Professeur à l'Université de Bordeaux.

II

Wagner d'après ses lettres françaises.

Un de nos meilleurs musicographes, M. Julien Tiersot, a publié en 1935 un fort intéressant recueil des *Lettres françaises de Richard Wagner*. Seulement, les nécessités du commentaire l'ont amené peu à peu à faire de son volume une étude, d'ailleurs très complète, qui pourrait aussi bien s'intituler : Wagner et la France. Nous nous limiterons, ici, aux lettres de Wagner écrites *en français*. Elles sont, aussi bien, suffisamment nombreuses et riches pour nous permettre de préciser l'attitude du grand homme vis-à-vis de notre pays et, par surcroît, pour nous faire revivre maint épisode passionnant de sa biographie, cette peu banale existence dont lui-même écrivait, dans son demi-jargon, à un inconnu (29 décembre 1859) : « Tout se fait dans ma vie d'une manière extraordinaire ; je suis dans mon droit de ne m'attendre que des relations extraordinaires (1). »

Nous parlions de « demi-jargon ». A ce propos, il serait utile de se demander où Wagner peut avoir appris le français. A Leipzig sans doute ! En tout cas bien médiocrement. Il l'écrit, peut-on dire, avec impudence, avec l'insouciance magnifique et naïve du génie qui bouscule sans vergogne les mots, leur ordre, leurs acceptions ; il semble que la langue étrangère ait à lui demander pardon de ne pas être plus docile ! En quarante-cinq ans, aucun progrès ; quand la lettre est parfaitement correcte, on peut être sûr que Cosima y a mis la main.

(1) Entendez : je suis fondé à ne m'attendre (en ce qui me concerne) qu'à des événements extraordinaires.

*
* *

Le premier billet, déjà, suffit à nous édifier. « Au professeur de langues Henriot, à Riga. » « Riga, 1838. Monsieur, J'espère bien que vous auriez la bonté de finir notre travail pris pour moi et pour mon avantage de corriger ma mauvaise traduction de mon sujet d'un grand opéra : *Rienzi*. En c'espérant, je vous prie, Monsieur, bien fort de m'envoyer cette ouvrage à Mitau sur mon adresse si bientôt que possible. R. » Avions-nous tort de dire que Wagner écrit notre langue sans vergogne ?

Mais suivons-le à Paris où pour la première fois il débarque, avec Minna, le 16 septembre 1839. Trois ans de misère, qu'il a décrites dans sa nouvelle *La fin d'un musicien étranger à Paris*, en 1841. Les lettres françaises nous le montrent en relations avec son employeur — son exploiteur — principal, l'éditeur Maurice Schlesinger. Allemand de naissance, Schlesinger habite rue de Richelieu, donc au voisinage des Wagner, logé rue du Helder. Dans la correspondance échangée entre le « patron » et l'employé, nous voyons ce dernier réduit, pour vivre, à transcrire les dernières nouveautés de Donizetti et d'Halévy. A corriger la partition d'orchestre de *La favorile* (première représentation à la fin de 1840), il aura gagné en tout et pour tout... trois cents francs. Celle de la *Reine de Chypre* et du *Guitarrero*, d'Halévy, lui donne un mal inouï ; il y travaille encore, rentré en Allemagne ! (Lettre de Teplitz du 25 juin 1842). « J'ai eu souvent plus envie de pleurer que de rire en voyant devant moi des pages que tout autre aurait aussitôt copiées et que je cherchais toujours à remettre au point par la correction. Je suis un pauvre diable et dois me contenter de tout ce que je gagne, mais souvent je me suis posé cette question désespérée : que me payera monsieur Schlesinger pour ce travail ?... Je compte que, dans le temps où je corrigeais 42 pages, j'aurais pu les arranger commodément quatre fois, tandis que maintenant je dois en tous les cas en faire deux fois encore la correction. Pensez donc à cela ! » Cette lettre est de la fin de 1840. Celle du 14 janvier 1841 porte cette suscription significative : « A lire de très bonne humeur ! » Wagner, en effet, détaille ses charges, ses dettes :

A tout cela s'ajoute le loyer et la vie. Vous pourriez vous demander avec raison comment j'aurais fait face à ces dépenses si vous n'aviez pas du tout existé. Là-dessus, je peux seulement répondre que sans vous, cela en aurait été fait de moi, et Dieu sait ce qu'il serait probablement déjà advenu de moi, car j'ai été abandonné par ceux sur lesquels je pensais pouvoir compter dans le besoin. Je ne le cache pas à présent, et ne le cacherai jamais plus tard, que vous m'avez certainement sauvé la vie...

Dans son français gauche, on le voit, il n'est quand même pas maladroit ; il s'entend assez bien à ne pas briser, à patienter avec son négrier — qui est aussi son unique recours. Il use de toutes armes : la reconnaissance, l'attendrissement, l'appel à l'amour-propre ; et tranquillement, après avoir constaté qu'il ne reste plus rien de tout l'argent que lui avança Schlesinger, il lui demande un nouvel acompte ! Et pour cela, moitié sérieux, moitié plaisant, il invoque nos arrière-neveux : « Je ne sais pas comment vous comparâtriez un jour devant le tribunal de la postérité si on pouvait dire : Moritz Schlesinger, le si bienveillant et prudent Moritz Schlesinger, a refusé cent francs d'avance au futur et en tout cas très illustre Richard Wagner, à un moment où il était en vérité sur le point de partir pour la Russie afin d'étendre jusqu'au fin fond de l'Asie ses glorieuses relations commerciales sous la bienfaisante protection de *La Favorite* et du *Guilarrero*. » Comme on retrouve, là, le sens commercial de l'Allemand !

Mais l'essentiel n'est pas la situation économique du ménage, de Wagner, lors de sa première installation dans notre capitale. Le principal, c'est l'évolution artistique du kapellmeister de Riga, transplanté tout à coup dans un milieu malgré tout favorable à son génie. *Rienzi* achevé, nous voyons, grâce à ces lettres, se caréner peu à peu *Le vaisseau fantôme*. Un billet du 6 mai 1840 présente à Scribe « la minute d'un projet dont je ne sais bien, dit le scripteur, vous exprimer combien vivement je désire qu'il aurait votre *applaus* ». Présentation quelque peu barbare de l'esquisse en quatre pages, et en français, jointe en annexe. Une tentative pour gagner le même Scribe et le directeur intérimaire de l'Opéra, Edouard Monnais, aux charmes d'un autre projet, la *Défense d'aimer*, en reste aux préliminaires, ces messieurs ayant trouvé « charmant » ce qu'ils avaient entendu de la musique : on sait ce que parler veut dire !

Malgré cela, et grâce à l'obstination vraiment admirable de ce vaincu qui veut vaincre, il a, lorsqu'il quitte Paris le 7 avril 1842, la promesse que *Rienzi* sera joué à Dresde (où il sera effectivement représenté en septembre 1842) et l'espoir de voir le *Vaisseau fantôme* après avoir échoué à Berlin, s'abriter dans ce même bon havre de Dresde (où la première sera donnée le 2 janvier 1843).

Mais surtout, de multiples auditions, et même ces travaux faméliques de révision et mise au point avec lesquels nous venons de le voir aux prises, le familiarisent d'utile façon avec le « grand opéra » selon la formule de Donizetti et d'Halévy. A la Bibliothèque nationale, il a commencé de non moins utiles lectures sur

les légendes du Vénusberg et du Graal. Enfin, il a connu, lors de ce premier passage, Hector Berlioz, alors tout-puissant critique aux *Débats*, et génial comme lui ; et, non moins génial et plus secourable infiniment, Franz Liszt, au printemps de 1841. Assurément, cette première rencontre, Liszt entouré d'une véritable cour qui le rend inabordable, ne laisse à Wagner qu'une impression « d'ahurissement » ; mais quel jalon planté pour plus tard !

*
* *

Ici, un entr'acte, et non des moindres. C'est le moment où le *Hofkapellmeister* de la cour rigide et formaliste de Dresde — voir là-dessus le témoignage de Schumann, par exemple — se va transformer, de par l'influence de son ami Rœckel et de Bakounine, et par tempérament personnel aussi, en révolutionnaire qui parle dans les meetings et fraternise avec les insurgés. Entre temps, il a fait représenter *Tannhäuser*, à Dresde toujours, et commencé *Lohengrin*. Prudemment, ses amis l'avaient fait devancer le mandat d'arrêt publié contre lui par le *Journal de Dresde* du 19 mai 1849, et gagner Zurich. Mais Zurich n'est, pour ses ambitions, qu'un pied-à-terre. Constamment, de là, il tourne les yeux vers Paris ; Paris, malgré tout capitale de la musique. Il ne cache pas son désir d'y produire « ses œuvres les plus importantes ». L'exil n'a pas découragé, loin de là, cette volonté héroïque.

Dès l'abord, il a fait amitié avec le secrétaire de Liszt, un nommé Belloni. Il lui écrit — et il va le voir — à Reuil, près de la Ferté-sous-Jouarre. Les lettres de Wagner nous donnent l'écho de leur intimité, des parties de pêche sur la Marne et de leurs distractions rustiques. L'une d'elles, en lui annonçant le plan de *Wieland le Forgeron*, « l'opéra pour Paris », contient cette phrase révélatrice : « Aussi j'ai l'espoir de vous persuader que vous n'aurez pas à faire avec un sot. » Et suit ce germanisme : « Nous ferons notre chose » (J'arriverai à mes fins).

Mais la grande bataille livrée à ce moment-là — car toute la carrière de Wagner est « agonale » —, c'est la lutte homérique engagée pour faire représenter *Tannhäuser*. Sans cesse, à cet effet, ce « Hollandais volant » en chair et en os fait la navette entre la Suisse et les bords de la Seine. Il finit par obtenir, aux derniers jours de 1850, une exécution de l'Ouverture, au Conservatoire. Celle-ci lui valait, dans la *Revue et Gazette musicale*, cette appréciation de H. Blanchard : « Ce genre de musique romantique et métaphy-

sique a fait son temps. » On ne saurait être meilleur prophète... Première étape ; maintenant, il s'agit d'obtenir la publication du poème dans la *Revue de Paris*. Mais, pour ce, il faut une version française. Wagner s'adresse d'abord, sans succès, à un M. de Charnal, dont il écrira plus tard : « jeune auteur sans réputation » (*Ma Vie*).

Simultanément, car il sied qu'une action militaire soit convergente, il élargit le cercle de ses relations. Le mariage de Blandine Liszt avec Emile Ollivier lui donne l'occasion de connaître le brillant et jeune avocat ; ils sympathisent. Wagner, selon son habitude, fait même un doigt de cour à Blandine, ce qui provoque la jalousie — non pas du mari, comme on pourrait croire, mais de Minna : l'épouse susceptible vient faire une scène à Blandine, et Wagner est obligé de s'excuser (1^{er} juin 1861). Comme il a une folle envie d'avoir un piano à queue, et que lui manquent les ressources nécessaires, il imagine de se faire présenter à M^{me} Erard en personne. Or M^{me} Erard est la veuve de Spontini : Wagner lui fait hommage de la notice qu'il a composée sur la vie et les œuvres de son premier époux et... obtient le piano de ses rêves.

Pendant tout ce temps, se déroule la grande crise passionnelle avec Mathilde Wesendonck, à Zurich, puis l'épilogue, la fuite à Venise, *Tristan*, Lucerne. Cependant Wagner ne perd pas de vue son objectif ; faire représenter *Tannhäuser* à notre Académie impériale de musique. A défaut, on se contentera du Théâtre lyrique ; une audition est donnée devant Carvalho : autant Wagner se démène, autant Carvalho reste impassible (billet du 14 octobre 1859 à Gaspérini). Réponses évasives ; notre Saxon tenace ne l'entend pas de cette oreille. « Ce que je n'accepterais pas, écrit-il au directeur, c'est d'être traîné dans l'incertitude et à la longue, et de m'occuper sérieusement de projets qui, d'autre part, ne sont pas pris au sérieux. Car, si vous voulez, alors il faut vouloir sérieusement pour marcher d'accord avec moi, qui est sérieux dans tout ce qu'il veut ». C'est clair, sinon très français !

Il essaie encore d'un autre moyen, si peu sympathique qu'il lui semble : donner au concert des fragments de *Tannhäuser*. A Giacomelli, son impresario, il écrit : « Le *Tannhäuser*, pas plus que mes autres ouvrages, ne saurait être découpé et servi par morceaux... cependant, essayez et voyez... » (janvier 1860 ?). Giacomelli essaie, découpe en trois auditions ; résultat : pas mal de scandale et de déficit (25 janvier, 1^{er} et 8 février 1860). Heureusement, la princesse Kalergis veillait, la belle inspiratrice de la

Symphonie en blanc majeur de Théophile Gautier ; riche, et généreuse, elle combla le gouffre.

Cette indomptable volonté du Titan lui attire la chance : peu de temps après, — le 13 février — miraculeusement, l'ordre arrive, de l'Empereur lui-même, de monter *Tannhäuser* à l'Opéra. M. Tiersot nous donne la copie d'une lettre ou plutôt d'un début de lettre que Wagner projetait d'adresser en remerciement à Napoléon III : une feuille de papier sur laquelle on lit simplement cet en-tête : « Sire... » Suit, il est vrai, un mot très chaleureux au maréchal Magnan, avec même une demande d'audience ; sans doute le triomphateur voulait-il manifester sa gratitude avec sa volubilité coutumière.

Il repart maintenant à la recherche d'un traducteur. Charnal impossible, il a l'idée de s'adresser à un chanteur : Roger, qui vite s'avère, lui aussi, inapte. Il se rejette alors sur... un employé des douanes qui lui a rendu service à son arrivée à Paris, Edmond Roche. Cet Edmond Roche se trouve avoir été l'élève de Habeneck au Conservatoire, classe de violon. Le soir, il « fait le trémolo à l'orchestre » dans les mélodrames, à la Porte Saint-Martin. Il a laissé quelques articles de critique musicale dans une revue éphémère, intitulée *Diogène*, et un volume de *Poésies posthumes* (Firmin-Didot, 1861). En 1853, ajoute M. Tiersot, il avait consacré une étude en vers à Mozart. Voilà ses titres à collaborer avec Wagner. Mais, bien entendu, il ignore l'allemand ! Wagner aussitôt de le coupler avec Lindau, un compatriote échoué à Paris et bon à toute besogne. Et le voilà qui presse et talonne sa « chère compagnie de traduction » — il veut dire son équipe ; et, non content de les stimuler, il leur demande — c'est chez lui une tradition — un prêt d'argent ! De guerre lasse, mécontent de son médiocre attelage, il les congédie, pour s'adresser enfin à Truinet, qui nous est mieux connu par son anagramme Nwitter. Cette fois, le travail est fait, et bien fait. Mais Lindau, en bon Allemand, se prétend frustré, intente un procès (6 mars 1861). Là encore, Emile Ollivier, en mettant son talent au service du musicien-poète, et en faisant vaincre sa cause, a bien mérité de la Musique.

Fait étrange : Wagner ne semble pas, à en juger par ce qu'il écrit à ses amis français, tellement heureux de voir enfin réalisé son rêve. Est-ce insatisfaction faustienne ? Le Génie neurasthénique ? simple pose ? ou, comme il le dira bientôt, se désintéresse-t-il de cette œuvre « vieille manière », depuis longtemps « dépassée » ? Voici ce qu'il mande, le 4 juin 1860, à son fidèle Gaspérini, ce médecin de marine mélomane devenu, à la retraite, critique musical :

Ne me demandez pas de mes nouvelles : elles ne peuvent pas être bonnes... J'étais au point de me décider à disparaître devant le monde. Ce qui me retient, c'est mon seul devoir envers ma pauvre femme, dont la vie est donnée entre mes mains. Quant au genre humain, croyez-moi, il n'a pas besoin des sacrifices de la sorte de celui que je fais en supportant la vie. Quant à mes affaires, j'ai refusé ces derniers jours l'offre des théâtres impériaux russes, qui m'offrait des avantages immédiats et très considérables pour abandonner l'exécution de *Tannhäuser* à Paris et pour venir dès le mois de septembre à Saint-Petersbourg, où je devais monter mon opéra cet hiver au lieu de le faire à Paris. En refusant, j'ai rejeté un dernier espoir pour cette époque si terrible de ma vie. Voilà de mes nouvelles !

On peut se demander, encore une fois, s'il n'y a pas ici beaucoup d'affectation, ou alors un discret chantage : on me veut en Russie, que proposez-vous, Parisiens ?

Les répétitions, en tout cas, commencent le 24 septembre. Une assez sérieuse indisposition de Wagner les interrompt entre le 10 octobre et le 20 novembre. Il semble que l'auteur n'ait guère cru à une victoire : « Dans le cas imprévu d'un succès... », mande-t-il à l'éditeur Flaxland le 20 décembre. Pour « lancer » sa pièce, il imagine — jamais sans vert — de publier ses *Quatre poèmes d'opéra*, traduits par Challemeil-Lacour, le futur président du Sénat ! Il les fait précéder d'une *Lettre sur la Musique*, adressée à F. Villot, conservateur au Louvre. Il a grand soin d'en faire le « service » à Nefftzer, et à un anonyme, qui doit la présenter à Bertin, des *Débats*.

Au début, les répétitions lui donnent toute satisfaction ; mais quand on passe aux répétitions d'orchestre, le kapellmeister, Dietsch, se décèle inférieur à sa tâche. Wagner le prie de le laisser conduire, ne fût-ce qu'une seule répétition : l'autre refuse. Wagner alors demande à Royer, le directeur, de lui laisser le bâton pour la dernière répétition et les trois premières représentations (25 février 1861). La distribution des entrées de faveur lui vaut, bien entendu, une multiple correspondance. « Je lutterai comme un lion, jure-t-il à Pauline Viardot, pour vous obtenir les places désirées. » Cela le 19 février ; le 2 mars, il demande à Royer cinquante places supplémentaires ; il en a déjà touché cent ! Le 9 mars, il exige presque que la « générale » se fasse toutes portes fermées. Le 12, il exprime ses regrets à Marie Sax, son interprète d'Elisabeth : plus un billet à donner ! Qu'elle fasse une tentative le lendemain, si par hasard... » Croyez-moi, termine-t-il, je suis déchiré de tous côtés, et prêt à me jeter dans l'eau ! »

Enfin, la première, le 13 mars 1861 ; date dans les annales de la Musique ! « Liszt n'est pas venu, écrit Berlioz à son fils ; il

semble pressentir une catastrophe. » Et c'était vrai : à preuve l'absence *complète* de toute lettre de lui à Wagner entre le 15 décembre 1860 et le 15 juin de l'année suivante. La catastrophe, provoquée par Messieurs du Jockey-Club que scandalise cet opéra sans ballet, on la connaît à suffisance ; n'y insistons pas. Mais reprenons nos lettres françaises, et nous y lirons la minute d'une très intéressante réponse à Royer, qui avait demandé au malheureux auteur quelques coupures, pour lui permettre de faire suivre au moins *Tannhäuser* d'un « divertissement de danse ». (A ce propos, M. Tiersot avoue comprendre mal l'obstination du compositeur, lorsque, bien avant, on lui avait suggéré d'intercaler dans sa pièce un ballet.) Voici, cette fois, le terrain sur lequel il se place : mon ouvrage, assure-t-il, « depuis qu'il est connu par toute l'Europe, appartient plus au monde (il veut dire au public) qu'à moi-même... Depuis bien des années, j'étais comme mort pour cet ouvrage, qui a été donné partout sans mon assistance, de la sorte à me faire perdre presque tout sentiment d'une cohérence vivante entre moi et mon œuvre ». Il affecte donc de s'en désintéresser et accorde les coupures voulues. Mais rien ne pouvait empêcher la cabale de l'emporter et les deuxième et troisième représentations, comme on sait, furent désastreuses. Wagner prit alors le parti de réunir quelques amis en conférence — nous possédons encore l'original de la convocation — « pour discuter froidement des mesures nécessaires à prendre ». Ces « mesures », ce fut purement et simplement le retrait de sa pièce. (Note autographe au ministre d'Etat, comte Walewsky, et lettre où Wagner demande formellement qu'une quatrième représentation, annoncée, n'ait pas lieu : Walewsky fait répondre qu'un auteur ne peut, par sa seule volonté, reprendre l'œuvre qu'il a livrée à un théâtre, mais, très condescendant, il ajoute qu'il consent quand même au retrait et il sauve l'honneur de son administration par cet épilogue : « En portant à votre connaissance ma détermination ; je me félicite qu'elle soit d'accord avec vos convenances personnelles. » Ainsi, la face est sauvée, et les amours-propres aussi...

Si « mort » qu'il se prétendit pour son œuvre, Wagner n'en éprouva pas moins une cuisante désillusion. Il alla promener sa mélancolie en Suisse, en Allemagne et en Autriche. Son échec lui valut du moins quelques témoignages aussi flatteurs que réconfortants : le suffrage de Baudelaire, de Champfleury, de Catulle Mendès, de Glatigny, de Gérard de Nerval, de Gustave Doré n'était certes pas négligeable, ni non plus celui de la princesse Metternich, du prince de Polignac, du comte de Pourtalès, du comte

Hatzfeld. Mais surtout, le grand guérisseur ici, ce fut, comme toujours, le travail.

Tristan était né, on se souvient dans quelles conditions ; il s'agissait dorénavant d'en donner connaissance aux Parisiens. Dès l'année d'avant (fin janvier 1860), une représentation était projetée, au Théâtre Ventadour, en allemand, avec des artistes allemands : la chose n'aboutit pas. A ce même moment, sans doute pour remercier M^{me} Kalergis qui l'a tiré d'affaire, Wagner donne chez Pauline Viardot, qui chante Isolde, mais *mezzo voce* seulement, « sans doute par égard pour Berlioz », seul auditeur avec la princesse, le second acte de *Tristan*. Peut-être à la suite du grand article que l'auteur de la *Damnation* lui a consacré dans les *Débats* du 9 février 1860, il lui offre sa nouvelle partition avec une cordiale dédicace. Cela ne l'empêche pas de discuter ferme l'article de son confrère, dans une réponse qu'il y fait le 22 février. Seulement, il sent le pauvre grand homme tellement découragé, si malheureux entre une femme acariâtre (Marie Recio) et un public obtus (v. lettre à Liszt du 22 mai 1860), qu'il s'empresse de le féliciter charitablement, pour un article sur Beethoven.

Mais surtout, à la chute de *Tannhäuser* il y a cette suprême consolation : l'œuvre nouvelle qui naît, qui prend forme. Tandis que Minna est retournée en Allemagne, les *Maîtres chanteurs* s'élaborent dans le silence d'un hôtel situé face aux Tuileries. C'est là que le prodigieux forgeron a trouvé refuge. « Paris, dans la solitude » : telle est l'épigraphe d'un billet à Gaspérini, en fin d'année (18 décembre 1861). Et c'est là, en plein labeur, que vient le surprendre au printemps (28 mars 1862) l'amnistie qui lui permet de réintégrer définitivement l'Allemagne. C'en est fait ; jamais plus Wagner ne reverra Paris ; la France à peine.

*
* *

Ce que nous découvrirons, désormais, comme lettres en français dans sa correspondance n'aura plus que rarement trait à des événements qui marquent ; mais ces menus faits apporteront toujours autant de contributions à sa biographie. C'est avec la petite histoire que l'on fait la grande. Voici, par exemple, de courtes missives échangées avec Gaspérini, venu à Munich pour la première de *Tristan*. Cette grande solennité, M^{me} Schnorr (Isolde) étant malade, se trouve reportée du 15 mai 1865 au 10 juin. Wagner supplie son admirateur parisien (ou plutôt mar-

seillais) de prolonger un peu son séjour. Un peu après, au même Gaspérini, l'ami de Louis II rembourse une dette — on l'y prend parfois ! — et il ajoute ces mots, intéressants pour son état d'âme, en pleine lutte pour son art et pour Cosima : « Pour moi, je suis absolument au bout de la capacité de souffrir ; j'arrive à l'état de non-impressionnabilité. Vous aurez sous peu de jours tout ce qu'il faut pour ma glorification française : portrait, autographe, tout, seulement contentez-vous aujourd'hui avec l'argent... » Sans doute l'ex-médecin de marine projetait-il quelque article enthousiaste dans une revue parisienne ; Wagner avait à Paris des fidèles qui pouvaient le dédommager des attaques qu'il subissait à ce moment à Munich, en tant que musicien et en tant que chevalier servant de M^{me} de Bülow...

Justement, c'est Cosima la cause première d'une série de commandes — en français — adressées, généralement pour la Noël « à M^{me} Chaillon, couturière, à Paris ». Le galant époux — si l'on peut déjà dire — donne ses instructions, minutieusement, pour des initiales à broder sur des gants, pour un manteau fourré, une toilette de satin noir, à laquelle « il ne faut pas mêler du bleu, puisque madame a déjà un costume noir et bleu », pour une robe de dessous « qui doit être belle, en bleu de ciel — très pâle — ou blanc », etc., etc. Là encore, le grand homme est intarissable !

Autre série de lettres, également courtes : questions de représentations et de droits d'auteur agitées avec Padeloup, grand introducteur de la musique wagnérienne à Paris. Dans l'une d'elles (Lucerne, 12 juillet 1868), ce passage assez méprisant : « Mais, entre nous, ce *Rienzi* serait le seul de mes ouvrages qui pourra s'arranger d'être donné à l'Opéra ; il ressemble, quant au style, parfaitement au genre de l'Opéra ; aussi il y a un ballet au II^e acte qui serait très facilement (*sic*) à élargir pour satisfaire les goûts de ce sanctuaire de l'art. Ne regrettez pas les *Meistersinger* : le sujet est impossible pour la France. » Dans le même esprit, deux mois après, une assez longue lettre — nous ignorons le destinataire — fulmine contre les directeurs de spectacle parisiens, à commencer par Carvalho, et contre « la fange de la juifverie parisienne ». « Je suis bien plus content de mes relations avec les Italiens, qui savent se conduire promptement et noblement. »

Faut-il pour cela, comme on l'a fait trop souvent, faire de Wagner un gallophobe ? Voici, du 16 mars 1870, une chaleureuse approbation envoyée à Champfleury qui rêve de fonder un journal pour favoriser « la fusion de l'esprit français et de l'esprit germanique » :

Vous savez, répond Wagner, que j'ai toujours eu l'idée de l'érection à Paris d'un théâtre international, où seraient données, dans leurs langues, les grandes œuvres des diverses nations. Seule la France, et en particulier Paris, saurait relier en un faisceau des productions hétérogènes en apparence dont la connaissance exacte est, selon moi, indispensable au développement intellectuel et moral d'un peuple.

Paroles trop peu connues, comme aussi l'admiration sincère qu'on éprouvait à Bayreuth pour certains artistes de chez nous. M. Tiersot rappelle que le quatuor Maurin-Chevillard fut ainsi mandé auprès du maître, et il ajoute très pertinemment : Wagner admet tous les artistes, à la seule condition qu'ils ne lui fassent pas directement concurrence. En 1882 encore, il fera, le 1^{er} mai, à Mottl un éloge enthousiaste de Reyer et de Saint-Saëns !

*
* *

Le plus amusant dans cette collection d'épîtres en français... hardi, c'est la fameuse correspondance — secrète — avec Judith Gautier. Elle n'est guère connue que depuis 1925 (article d'Emile Henriot du 30 juin, dans *Le Temps*). Tout d'abord, elle nous donne l'occasion de démentir la légende qui fait de Théophile Gautier une sorte de Béotien en matière musicale. Dès novembre 1853, Gautier s'enthousiasmait pour *Tannhäuser*, entendu à Wiesbaden. Aussi sa fille grandit-elle dans l'admiration du Géant, auquel elle consacrait un vibrant article le 18 octobre 1868. Ce fut l'origine de leurs relations. Les deux ménages se lient. Wagner écrit d'abord à Catulle Mendès, qu'il connaît depuis Paris (6 novembre 1869 et le 1^{er} mars 1870) ; le 25 mars, il s'adresse à la fois aux Mendès et à Villiers de l'Isle Adam, en terminant par ce post-scriptum outreucidant et significatif : « Je vous embrasse tous, même M^{me} Mendès si elle le souffre. »

Sur ce, la guerre éclate. Les Mendès passent à Tribschen juste au moment de la rupture entre les deux nations ! Discussions assez orageuses, et dont nous percevons l'écho dans le plaidoyer *pro Germania* que Wagner se croit tenu d'envoyer le 12 août à ses amis rentrés en France. Visiblement, Cosima en a revu la forme ; quant au fond, il annonce déjà la trop célèbre *Capitulation*. L'Allemagne, c'est l'Histoire vengeresse qui châtie la « fausse poésie » française et surtout Paris, « ce gouffre de perdition » ! Même antienne, trois semaines plus tard, quand les époux, enfin légitimés, annoncent leur mariage et le baptême de Siegfried. L'invasion allemande, ajoutent-ils, n'est que la riposte à l'invasion préméditée par Napoléon III ; seuls, l'amour

et la musique relie les amis séparés. Mendès a malgré tout assez de largeur d'esprit pour reprendre la correspondance, en pleine Commune, et se montrer conciliant, amical; la réponse de Wagner nous manque. Elle fut cordiale, à en juger par la lettre suivante, où Cosima annonce le départ pour Bayreuth, et celle aussi du 12 décembre 1872 : « nous vous aimons d'un vrai amour ... » Ironique, le sort brouille peu après les Wagner avec Catulle Mendès : est-ce le divorce avec Judith ? est-ce *Une Capitulation* qui paraît alors ? ou les deux ensemble ? Mais dès le 2 juin 1874, Cosima prodigue les bons conseils à Judith redevenue Gautier : elle avait l'habitude, glisse malicieusement M. Tiersot.

L'ex-M^{me} Mendès vient entendre le *Ring* à Bayreuth, à l'automne 1876. On lit la date du 4 septembre 1876 sur le premier billet griffonné par le Maître à Judith, en pleines représentations : « Chère, je suis triste. Il y a réception encore ce soir, mais je ne descends pas... Aurais-je vous pour la dernière fois embrassée ce matin ? Non, je vous reverrai. Je le veux, puisque je vous aime. Adieu ! soyez bonne pour moi ! » Age de Wagner : 63 ans ! Flambée d'imagination, pourrait-on croire : mais il brûle assez longtemps, ce feu d'arrière-saison. Pendant presque deux ans, il y a échange de petits mots, par le discret intermédiaire de l'infirmier Bernhard Schnappauf, qui a logé la belle Parisienne lors du festival de 76. Singulier et burlesque mélange de commissions — *nola bene*, la plupart pour ménager une surprise à Cosima — achat de robes de chambre, voire de pantoufles — associées à des déclarations macaroniques.

J'aurais voulu avoir un mot de vous. Puisque je vous vois toujours ici — de ma table à écrire — à droite, sur la chaise longue, me regardant (Dieu, avec quels yeux !) quand j'écrivais des souvenirs à mes pauvres cantatrices. Oh ! ce qu'il y a de tout extraordinaire, c'est que vous êtes l'Abondance de ma pauvre vie, si bien calmée et abritée depuis que j'ai Cosima. Vous êtes ma richesse, mon superflu enivrant ! (Béau français, n'est-ce pas ?) mais c'est égal, vous me comprenez. Adieu Judith !

Plus de fougue encore dans la lettre envoyée de Londres, lorsque Wagner y va diriger des concerts en mai 1877. Cosima est loin, l'épouse sévère, embourgeoisée, un peu monotone ; alors, on peut se permettre de tutoyer « l'Abondance, le superflu enivrant ». « Ah, chère ! chère ! et encore chère, chère ! » s'exclamera-t-il à l'automne d'après. « Adieu, ma plus chère, ma *dolcissima amica* ». Et de plus en plus, chiffons et parfums — spécialités de Paris, voisinent avec l'Œuvre, l'œuvre sacrée, enfantée dans la douleur. S'il commande une couverture pour sa chaise longue, « une couverture toute belle et extraordinaire que j'ap-

pelleraï Judith », elle est destinée aux « bonnes matinées de *Parsifal* », (1^{er} octobre 1877). Et que dit la lettre suivante (9 novembre) ? « Vous me voyez dans un entrain frivole. Ah ! je fais de la musique, je me moque de toute la vie, de tout le monde. Je me sens aimé, et j'aime. Enfin je fais la musique de *Parsifal*, dont Cosima vous fait une traduction française... Adieu, chère âme, douce amie ! Aimez-moi toujours, R. W. »

Au cours de cette traduction en français, la question s'était posée de savoir comment rendre le signalement de Kundry : *ein furchlbar schœnes Weib*. C'est pour l'entreprenant épistolier l'occasion de pédantiser un peu sur le français académique, rationnel, trop logique, tandis que la langue allemande « est un produit de la nature, tout *irrational* ». Parallèlement, il manifeste son goût pour les étoffes « couleur de chair » ; « ah, si c'était la couleur de votre chair ! » s'écrie-t-il, facétieux. Et, comme dans toute amourette, de petites piques se produisent, sans qu'on en puisse toujours démêler la cause. Une allusion de Judith l'a blessé (laquelle ?) « Moi qui ne fais que souffrir et produire, dont la vie n'est qu'un perpétuel ouragan dont les mouvements en face du monde ne sont que des convulsions ! Vous vous repentirez, j'en suis sûr... » Et d'évoquer cette maison de Bayreuth où elle a logé et d'où semble-t-il, elle l'aurait expulsé, trop importun : « Je passe souvent devant cette pauvre maison de Bayreuth duquel j'étais chassé par vous. »

10 février 1878 : dernière lettre à l'auteur du *Collier des jours*. Désormais, Cosima se chargera de correspondre avec Judith pour les commissions à faire à Paris. La « margrave de Bayreuth » avait-elle pris ombrage de ce flirt posthume ? En 1881, Judith reviendra en Bavière, du 29 septembre au 1^{er} octobre, pour une brève visite. Un dernier billet, au lendemain de la première de *Parsifal*, le 26 juillet 1882... Curieuse idylle, en tout cas ; passion sénile d'un incorrigible idéaliste. « La princesse loinaire », disait Tiersot.

*
* * *

Dans les autres lettres écrites entre 1871 et 1883, glanons simplement un remerciement au président de la Société des Amis du divorce, qui a nommé membre honoraire le vainqueur de Bülow non sans raisons ! mais principalement un essai de justifier auprès de Gabriel Monod *Une capitulation* ; la lettre date de Sorrente, le 25 octobre 1876. « Remarquez, observe Wagner,

que tout ce que j'ai écrit au sujet de l'esprit français, je l'ai écrit en allemand, pour les Allemands exclusivement ; il est donc clair que je n'ai pas eu l'intention d'offenser ou de provoquer les Français, mais simplement de détourner mes compatriotes de l'imitation de la France, de les inviter à rester fidèles à leur propre génie s'ils veulent faire quelque chose de bon. » Loin donc de vouloir « rabaisser pour cela le génie des nations romanes, parmi lesquelles la France a seule conservé aujourd'hui la force créatrice », il a eu « surtout pour but de ridiculiser l'état du théâtre allemand », copie du pire théâtre parisien. Il se sait apprécié en France, par une élite au moins (mais Cosima n'écrivait-elle pas : « Tout Bayreuth est l'œuvre d'une minorité » ?). « Mes représentations de Bayreuth ont été mieux jugées et avec plus d'intelligence par les Anglais et les Français que par la plus grande partie de la presse allemande. » Et il ajoute, très perspicace : « C'est peut-être là une preuve du caractère profondément humain de mon art, dans lequel des étrangers ont voulu ne voir qu'une tendance étroitement nationale. »

En somme, il y a beaucoup à prendre dans ces lettres françaises, jusqu'ici éparses et mal connues. Que de points elles aident à préciser, dans la vie même de l'artiste et dans l'appréciation de son œuvre ! Et combien au fond de chacune d'entre elles, on le retrouve, bohème, parfois cocasse et minable, parfois diplomate trop cassant, et avec cela toujours souffrant, souffrant au matériel et au moral, toujours débordant de vie et de flamme, toujours génial !

(A suivre.)

Les idées morales, sociales et politiques de Platon

par Pierre LACHÏÈZE-REY,
Professeur à l'Université de Lyon.

VI

La théorie de la fonction propre et la réalisation de l'âme par elle-même.

Le philosophe Bentham, connu comme théoricien de l'arithmétique des plaisirs, a déclaré que « la nature avait placé le genre humain sous l'empire de deux souverains maîtres, le plaisir et la peine. Nous leur devons, dit-il, toutes nos idées ; nous leur rapportons tous nos jugements, toutes les déterminations de notre vie. Celui qui prétend se soustraire à leur assujettissement ne sait ce qu'il dit. Ces sentiments éternels et irrésistibles doivent être la grande étude du moraliste et du législateur » (1). *On ne saurait mieux formuler les principes de l'empirisme utilitaire en matière de morale ; il n'existe qu'un principe moteur, le plaisir ou la douleur, tantôt attractif, tantôt répulsif, agissant tantôt directement par sa présence immédiate, tantôt indirectement par l'intermédiaire d'une représentation mnémonique ou anticipatrice ; tout le problème de la conduite de la vie consiste à organiser celle vie de manière à obtenir le maximum de plaisir et à éprouver le minimum de peine.* — La question ainsi posée pourra recevoir différentes solutions : Kalliklès prétendait qu'il fallait multiplier les désirs et les passions afin de multiplier aussi les satisfactions qui leur correspondent ; les Epicuriens se prononçaient pour la restriction des besoins, pour l'admission exclusive de ceux qui sont à la fois naturels et nécessaires ; ils déclaraient que, si on donnait au sage du pain d'orge

(1) *Introduction to the princ. of mor. and legisl.*, chap. 1 (traduit par Guyau dans : *La morale anglaise contemporaine*, p. 6).

et de l'eau, il pourrait rivaliser avec Jupiter lui-même. Mais il s'agira là seulement d'une affaire de calcul et de tempérament. Le but restera toujours identique : obtenir le plaisir et éviter la douleur ; il ne sera pas changé dans son essence mais uniquement dans sa modalité.

Ce qui frappe immédiatement dans une pareille conception, c'est que les phénomènes affectifs y sont envisagés comme pouvant seuls fournir une fin ou une impulsion motrice ; tout le reste leur est subordonné et n'apparaît à leur égard que comme moyen ; *la conduite ne constitue point par conséquent un système ayant une valeur propre, mais simplement un ensemble de procédés qui n'ont pas d'intérêt par eux-mêmes et qui n'en prennent, en dernière analyse, que par l'agrément qu'ils sont susceptibles de nous procurer.* Cette remarque s'impose, quelle que soit l'extension de cette conduite et quel que soit le niveau où elle s'installe : les idées et les sentiments qui appartiennent à la vie la plus intérieure, le jeu du discours ou de l'invention esthétique, le développement de la connaissance scientifique, notre mode de comportement à l'égard du prochain ou celui du prochain à notre égard, les diverses formes d'organisation sociale ou politique, ne sont et ne doivent être considérés que comme les instruments d'une technique utilitaire. C'était précisément la situation de la justice dans la théorie conventionaliste exposée par Glaucon dans la *République* ; c'est également la situation de la cité dans la conception de Hobbes, puisque cette cité n'est qu'un instrument au service d'une volonté de paix qui, elle-même, n'a d'autre principe que le souci de consolider des intérêts individuels.

Au contraire, comme nous l'avons vu, dans la perspective du Platonisme, l'idée de l'organisme ou de l'organe remplissant une fonction prend une valeur effective, — et il en est de même pour l'idée de la disposition qui est nécessaire à l'accomplissement de cette fonction ou qui est la meilleure pour son accomplissement le plus parfait. De là une conception positive du bien en dehors et au delà de toute affectivité, bien pour l'être agissant, ce bien consistant pour lui dans la réalisation la plus complète de son essence, bien aux yeux d'un spectateur qui est placé en dehors de l'être agissant mais qui voit, dans cet être et par cet être, s'affirmer dans l'existence la perfection correspondant à une nature déterminée. C'est ainsi que la santé est un bien pour le corps dans lequel elle se réalise, en tant qu'on la considère, de l'intérieur de ce corps, comme constituant pour lui son idéal, et qu'elle est également regardée comme un bien par celui qui, étranger à la santé de ce corps et sans être par conséquent directement intéressé par elle,

voit en elle l'idéal d'un corps fonctionnant harmonieusement.

Naturellement, le schème précédent n'est qu'un schème provisoire où chaque réalité est envisagée séparément et isolément. Comme plus tard dans le système de Leibniz, on y examine d'abord chaque bien d'une manière discursive en le traitant à la façon d'un absolu ; mais, par suite de la hiérarchie des fonctions, par suite aussi de l'existence d'un complexe unique dans lequel tout organisme doit être finalement intégré et qui est l'Univers, le bien particulier sera jusqu'à un certain point (1) subordonné au bien de l'ensemble et le bien de la réalité subalterne au bien de la réalité dominante. Toutefois, cette transposition du schème primitif, qui amène à considérer le bien, non plus simplement dans chaque être pris à part, mais dans un tout ordonné et hiérarchisé, ne compromet en rien le caractère objectif de ce bien sous le double aspect que nous avons indiqué : la seule différence est que l'idéal de chaque être, ce qui est pour lui le bien, doit désormais, à la fois au point de vue de cet être et au point de vue du spectateur qui le contemple de l'extérieur, être défini par le meilleur rendement que l'être en question puisse donner dans l'ensemble ou dans la hiérarchie ainsi constitués.

Quel que soit le domaine ou le plan de réalité sur lequel il s'affirme, le bien, tel que nous venons de le caractériser et qu'on pourrait appeler bien apporté dans la mesure où il apparaît comme un état, comme une qualité d'un organisme ou d'un organe, n'est jamais un simple fait. Qu'il soit ou non entièrement atteint, qu'il le soit progressivement ou immédiatement, il porte toujours la marque de la rationalité dont il relève, plus exactement encore du Bien apportant, de l'Idée du Bien, qui en est le principe inspirateur et la source. En fait, il semble que chez Platon il existe un bien apporté qui se réalise originairement et éternellement, sans la médiation du temps, et qui se réalise aussi d'une manière intégrale, c'est le bien même de Dieu, en tant que Dieu, se confondant avec l'Idée du Bien comme puissance dynamique, peut être considéré comme cause de lui-même ; cette pleine réalisation en soi de la perfection absolue, réalisation dans laquelle il n'existe jamais aucune lacune, aucun fléchissement, aucun devenir, aucun intervalle entre le posant et le posé, entre le voulant et le voulu, fait que Dieu peut être dit, sans aucune restriction ni

(1) Nous disons : « jusqu'à un certain point », parce que, comme nous l'avons montré en parlant de la Providence, et comme nous le verrons encore ultérieurement, jamais, dans le Platonisme, la personne humaine n'est sacrifiée à la beauté de l'Univers.

réserve, posséder la Sagesse. Mais, partout ailleurs, en dehors de Dieu, la situation se présente sous un aspect différent : sans entrer dans le détail de la philosophie platonicienne du *κόσμος*, du monde organisé par Dieu, philosophie souvent complexe et hésitante, on peut remarquer qu'il y a toujours dans l'actualisation des êtres qui collaborent à la perfection de ce monde un intervalle entre le moment où cette actualisation commence et celui où elle s'achève ; la réalisation parfaite de ces êtres (ou plutôt le degré de perfection le plus élevé auquel ils parviennent, car cette perfection n'est jamais un absolu), n'est pas instantanée ; le corps, par exemple, se développe depuis la naissance, en passant par l'enfance et par l'adolescence, jusqu'à ce qu'il arrive à l'état adulte, — et le même intervalle se retrouve dans le domaine des productions humaines : la maison ne s'édifie pas instantanément ; elle ne surgit pas d'un seul coup avec l'ensemble des matériaux ordonnés qui la constituent, comme par un coup de baguette magique, mais elle ne s'élève que peu à peu et sous la condition d'une convergence progressive de facteurs groupés par l'intelligence en vue de sa construction. *Il existe donc dans le monde, — pour s'exprimer en langage platonicien, — du devenir et de l'essence*, et on peut dire que, dans l'ordre objectif, le devenir est subordonné à la réalisation de l'essence. Le devenir n'a de sens et de justification que par le terme positif dans lequel il vient s'achever et s'épanouir, ou tout au moins vers lequel il s'achemine s'il ne peut l'atteindre intégralement ; de telle sorte que, comme le déclare le *Philèbe*, on peut formuler le principe suivant : « *Chaque devenir particulier a lieu en vue de la réalisation d'une essence particulière, et la totalité des devenirs a lieu en vue de la réalisation de la totalité des essences* (1). »

*Quand il s'agit des phénomènes que nous appellerions aujourd'hui mécaniques ou physico-chimiques, cette réalisation de leur essence paraît se produire en dehors d'eux, car ces phénomènes n'ont pas de conscience intérieure, à moins qu'on ne les rattache — mais Platon ne s'est pas exprimé nettement sur ce point — à l'âme du monde dont ils seraient regardés comme constituant le corps et dans laquelle par conséquent leur jeu serait susceptible de retentir. — Au niveau plus élevé de la vie animale et même déjà de la vie végétale, comme nous l'affirme explicitement le *Timée* (2), cette réalisation de l'essence ou le mouvement inverse qui aboutit à sa dis-*

(1) *Philèbe*, 54 a-c.

(2) *Timée*, 77 b-c.

*solution s'accompagnent de plaisir et de douleur ; mais ce plaisir et cette douleur sont, pour ainsi dire, opaques et uniquement subis ; ils ne relèvent d'aucune représentation de l'ordre à réaliser, de la perfection à atteindre, ni d'aucune initiative intérieure fondée sur cette représentation et permettant à l'être de s'actualiser lui-même. Ces conditions sont, au contraire, remplies quand on s'élève au niveau de l'âme intelligente, capable de concevoir sa propre Idée et de prendre son point d'appui sur cette Idée pour s'organiser elle-même par un mouvement propre dont les conditions sont ainsi données à l'intérieur de sa nature. On conçoit alors a priori qu'un pareil mouvement doit résulter en elle d'un besoin rationnel d'actualisation et s'accompagner d'une satisfaction qui, traduisant une orientation vers un bien positif dans lequel la raison agissante reconnaît clairement et distinctement son terme et sa fin, puisse être considérée, selon une expression que Kant emploiera plus tard à propos du respect, répercussion sensible de la loi morale, comme un *sentiment spontanément produit*, sentiment qui ne compromet en aucune manière l'autonomie de l'âme où il se manifeste. Cette distinction entre un sentiment subi et un sentiment spontanément produit permet par ailleurs à Platon de résoudre, au moins dans une certaine mesure, le problème si important en morale et en même temps si difficile du bonheur de l'homme vertueux. Mais, ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que, à toutes les étapes envisagées, depuis le monde inorganique, en passant par la vie du corps, pour s'élever jusqu'à celle de l'âme, plaisirs et douleurs, par la situation qu'ils occupent, par la façon dont ils apparaissent dans la vraie perspective de l'Univers, ne sauraient jamais jouer qu'un rôle subordonné. Absents au niveau des phénomènes inférieurs à la vie, ils ne sont, au niveau de cette vie, qu'elle soit corporelle ou spirituelle, que des résultantes, des contre-coups, des conséquences, dont la valeur, loin d'être première, ne saurait être que dérivée. Ce ne sont pas eux qui doivent servir à qualifier les objets susceptibles de les produire, c'est la nature de ces objets qui permet au contraire de les qualifier et de les juger bons ou mauvais. Cette inversion dans l'orientation du jugement est nettement marquée dans un très grand nombre de textes de Platon, notamment dans le *Gorgias*, dans le *Phédon*, dans la *République*, dans le *Philèbe* et dans les *Lois*.*

Platon est donc arrivé à mettre en lumière l'existence dans l'âme d'une autonomie par laquelle cette âme tend à ce qu'on pourrait appeler son autoréalisation, et cela indépendamment de toute impulsion préalable de la sensibilité et de toute action contraignante. Et ce mouvement autonome constitue l'amour, dont il est

question dans le *Banquet*, amour qui se confond pour Platon avec la philosophie elle-même, en tant que la philosophie est, comme nous l'indique son nom, recherche de cette sagesse dont l'âme éprouve à la fois la présence et l'absence : la présence, puisqu'on ne peut aspirer à ce qu'on ignore absolument et à ce qui vous est entièrement étranger, l'absence puisqu'on ne saurait aspirer à ce qu'on possède déjà. Nous avons antérieurement défini l'âme comme principe de mouvement, mais cette définition n'en épuisait pas la nature tant qu'on n'avait pas ajouté qu'elle n'est pas seulement principe de mouvement à l'égard de ce qui n'est pas elle, mais qu'elle l'est encore vis-à-vis d'elle-même, dans la mesure où elle se détermine par son initiative propre à se réaliser. Telle est la signification qu'il faut donner à l'expression αὐτὸ κινουῦν (automotrice) par laquelle Platon caractérise l'âme (1). Mais en quoi consiste l'autoréalisation ainsi considérée, c'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner.

Or, nous voyons immédiatement que cette opération comprend nécessairement trois moments essentiels : la prise de possession de l'ordre de l'Univers avec tous les aspects qu'il comporte, avec toutes les dimensions qui le caractérisent ; — la création d'œuvres harmonieuses dans tous les domaines où l'action de l'homme est appelée à s'exercer ; — la constitution d'une harmonie interne qui permet aux deux fonctions précédentes de se réaliser et qui rend possible en même temps la poursuite et le progrès de sa propre réalisation.

Ces trois moments sont d'ailleurs solidaires. Comme nous venons de l'indiquer, l'harmonie interne est la condition de la connaissance de l'ordre cosmique et de l'introduction de l'ordre dans le domaine de l'action ; mais la connaissance de l'ordre cosmique est la condition de la réalisation de l'ordre intérieur et de l'ordre dans les manifestations externes car cet ordre cosmique en fournit en quelque sorte le modèle, — et l'ordre dans les manifestations externes retentit à son tour sur l'ordre interne qu'il confirme et qu'il amène à une conscience plus claire de lui-même.

Ajoutons encore que cette solidarité n'est que la manifestation d'une solidarité plus profonde qui s'installe entre ces trois moments relativement à l'Idée du Bien. Car, si on cherche à saisir la pensée platonicienne dans ce qu'elle a de plus essentiel, on est amené à reconnaître que l'ordre du κόσμος n'est pas véritablement pour l'âme un modèle, mais simplement une cause occasionnelle qui

(1) *Phèdre*, 245 c-d.

lui permettra de dégager l'Idée qui sert à ce *κόσμος* de fondement, tandis que cette Idée elle-même, parce qu'elle est encore celle d'un ordre particulier, d'un ordre déterminé, quoique d'ailleurs le plus parfait puisque ce monde est le meilleur des mondes possibles, n'est de son côté que l'occasion de retrouver en elle, par régression analytique et comme sa condition nécessaire, la puissance inventrice et organisatrice suprême, l'Idée du Bien. C'est la possession de cette Idée du Bien, ou plus exactement l'insertion dans son dynamisme, puisque sa possession n'est jamais intégrale et doit toujours être poursuivie et approfondie, qui rend l'âme capable d'inventer et de produire l'ordre dans ses actions et dans sa vie intérieure, cet effet n'étant point obtenu, contrairement à ce qu'on aurait pu croire tout d'abord, par la simple contemplation d'un ordre effectif existant dans l'Univers, mais par une conquête de ce qu'on pourrait appeler l'esprit de l'ordre (1). Enfin, si l'ordre de l'action renforce l'ordre interne, si, inversement, le désordre du premier entraîne le désordre du second, ce n'est point par une sorte d'influence directe et immédiate, c'est en provoquant le renforcement ou la perte de l'esprit dont l'ordre relève et en entravant ou en favorisant la conquête de cet esprit. Cette dernière observation s'impose également, remarquons-le en passant, quand il s'agit, non plus de l'action extérieure, mais de celle qui se réalise dans la seule intimité de l'âme, car, par rapport à l'Idée du Bien, l'harmonie intérieure est elle-même un effet dont la réalisation renforce la cause et dont la destruction l'affaiblit.

On peut donc dire qu'à travers les trois moments que nous avons examinés se manifeste une solidarité entre la prise de possession du principe inspirateur de l'ordre, c'est-à-dire de l'Idée du Bien, et la réalisation de cet ordre sous forme de connaissance, de comportement externe ou de vie intérieure. Le proverbe dit qu'en forgeant on devient forgeron ; il faut transposer cette observation dans le domaine de la vie spirituelle considérée dans sa source ; c'est dans l'action, qu'elle soit intellectuelle ou pratique, que s'effectue la communion progressive avec le principe même de l'action ; cette communion est une conquête qui ne s'obtient point par une contemplation statique et inerte, mais par une opération sans cesse renouvelée, — et, en même temps qu'elle se réalise d'une manière de plus en plus parfaite, elle assure, par là même, l'aisance et la per-

(1) Les stoïciens diront plus tard, en s'inspirant évidemment de Platon, qu'on ne devient pas sage en imitant un acte sage mais en visant et en acquérant la Sagesse, principe de tous les actes sages.

fection croissantes des manifestations dont elle est le principe et l'inspiration.

Mais, si le programme de réalisation de l'âme par elle-même a été ainsi tracé dans ses lignes générales, il reste encore à préciser sous quelle forme déterminée il devra être exécuté. Or *Platon paraît avoir distingué en quelque sorte deux états de l'âme, un état originaire, ou plus exactement, un état de droit, où elle serait intelligence pure, unité absolue, indépendance complète à l'égard de la vie du corps, et un état de déchéance, de multiplicité, de contamination corporelle*, état dans lequel, nous dit-il dans la *République*, la première nature de l'âme, sa vraie nature, est devenue aussi méconnaissable que le corps de Glaucus le marin lorsque, roulé par les flots, il a été mutilé, usé, déformé, couvert d'algues, de cailloux et de coquillages (1).

Or, si nous envisageons l'âme sous l'aspect de cette perfection qui paraît appartenir à sa véritable essence, et si nous considérons que son idéal serait de l'atteindre ou de la retrouver, nous nous apercevons qu'il ne peut y avoir, comme discipline intérieure conduisant à ce résultat, qu'une discipline négative d'élimination concernant tous les phénomènes qui proviennent dans l'âme de ses rapports avec le corps, et que, d'autre part, le but poursuivi doit être rejeté nécessairement dans le monde suprasensible, la vie terrestre ne comportant désormais qu'un *ascélisme préparatoire à l'affranchissement suprême réalisé par la mort*. Telle est, dans son ensemble, la thèse qui nous est exposée dans le *Phédon* (2). Rejet absolu et sans exception de tous les plaisirs du corps, insensibilité à ses peines, élimination de ses désirs et de ses craintes, effort pour se passer dans la mesure du possible des sensations qu'il nous fournit, telles sont les prescriptions qui sont données à celui qui veut embrasser la vie philosophique présentée comme la seule vie digne de l'âme. C'est probablement cette conception rigoureusement ascétique de la vie que Nietzsche avait en vue quand il écrivait dans la *Généalogie de la Morale*: « Platon contre Homère : voilà l'antagonisme complet, réel ; d'un côté, le fanatique de l'au-delà, le grand calomniateur de la vie ; de l'autre, son apologiste involontaire : la Nature toute d'or » (3).

Puisque l'Idée du Bien est un esprit et non une loi rigide et déterminée susceptible d'être mise en formule, il est naturel qu'elle se traduise dans l'âme par des inventions, des recherches et des

(1) *République*, livre X, 611 c et sq.

(2) *Phédon*, 64 a et sq., 82 d et sq.

(3) *Généalogie de la morale*, 111, § 25 (traduction du *Mercur de France*).

hypothèses multiples qui seront sans cesse sujettes à révision et à rectification. Ainsi procède systématiquement la dialectique ascendante platonicienne, soit qu'il s'agisse d'un dialogue entre interlocuteurs différents conversant par demandes et réponses, soit qu'il s'agisse d'un dialogue intérieur où l'âme s'interroge sur ses propres productions. On pourrait donc croire que Platon a ici hésité ou varié dans sa conception, car l'ascétisme du *Phédon* ne se retrouve sous cette forme rigoureuse et systématique dans aucun des autres dialogues, ni dans ceux qui ont suivi, ni dans ceux qui ont précédé. Il est possible, d'ailleurs, que la méditation prolongée de la politique, art d'utiliser et d'harmoniser sans détruire, art de porter au maximum par leur combinaison le rendement des facteurs mis en œuvre, ait modifié en partie les idées de Platon. Toutefois le texte de la *République* que nous avons mentionné plus haut et qui appartient à une période relativement tardive de la pensée du philosophe laisse plutôt supposer que celui-ci n'a jamais renoncé à un idéal ascétique qui s'accordait seul avec l'essence pure et parfaite de l'âme mais qu'il a simplement admis qu'il pouvait y avoir plusieurs demeures dans la maison du Père, que, pour employer une terminologie qui, du reste, ne serait pas la sienne, *le juste devait prendre place à côté du sage*, et que, même, une activité harmonisante devait attirer plus spécialement l'attention du penseur qu'une activité strictement négatrice du monde sensible, étant données les conditions de fait dans lesquelles l'âme est appelée à agir.

Or le *Phédon* (1), la *République* (2) et le *Timée* (3) reconnaissent l'existence de trois étages dans la vie psychologique, de trois formes d'activité qui paraissent devoir être référées à trois principes différents, principes qui pourront hypothétiquement être considérés comme trois âmes : au sommet de la hiérarchie, le νοῦς, ou âme rationnelle ; au-dessous de cette âme, le θυμός, le cœur, siège des sentiments généreux qui se rangent d'ordinaire du côté de la raison ; au dernier étage enfin, l'ἐπιθυμία, siège des désirs et des affections liés directement à la vie organique et conditionnés par les actions désordonnées dont le corps subit à chaque instant l'influence. *Et ces trois principes ou ces trois âmes ont chacun des fonctions et des satisfactions qui leur sont propres.* Sans doute, le bonheur qui accompagne l'exercice de l'activité rationnelle de-

(1) *Phédon*, 246 a et sq.

(2) *République*, livre IV, 436 a et sq.

(3) *Timée*, 69 c et sq.

meure-t-il le seul qui soit lumineux et transparent puisqu'il n'est en somme que la jouissance qu'éprouve la pensée à sa propre réalisation, mais les plaisirs qui se produisent dans les deux âmes inférieures ne doivent-ils pas être envisagés comme leur patrimoine positif, patrimoine dont elles ne sauraient sans injustice être frustrées quand ces plaisirs résultent en elles de l'accomplissement normal de leur fonction ? L'âme inférieure pourvoit à la vie matérielle du corps ; elle en est comme l'économe qui a droit à son salaire ; et, à plus forte raison, en est-il de même pour l'âme intermédiaire qui fournit souvent à l'âme rationnelle la puissance affective et l'enthousiasme qui lui permettent de discipliner les désirs inférieurs. Il en est de ces deux âmes comme de l'artisan et du guerrier dans le domaine de l'Etat, ainsi que nous le verrons dans la suite, et *la justice consiliera pour la partie supérieure de l'âme, non pas à briser et à détruire, non pas à méconnaître les services qui lui sont rendus par les deux autres principes, mais à diriger ces derniers qui, sans elle, seraient aveugles*, à leur imposer une discipline telle qu'ils concourent aux intérêts de la connaissance au lieu de s'y opposer, et, une fois cet ordre constitué et cette régulation établie, *à permettre aux deux âmes inférieures de jouir, chacune dans leur sphère, des plaisirs qui conviennent à leur nature et qui sont situés, pour ainsi dire, au niveau de leurs activités respectives*.

Le *Timée* ne nous fournit sur la question que nous venons d'exposer que des indications fugitives. Au cours d'un développement qui concerne surtout le rôle de l'âme supérieure appelée à connaître les harmonies et les révolutions de l'Univers, il nous est dit simplement qu'il faut veiller à ce que ces trois âmes se meuvent en accord les unes avec les autres (1). La *République* est plus explicite. Platon y déclare, au livre IV, que la justice ne règle pas seulement les actions extérieures de l'homme, mais qu'elle pénètre dans son intimité. Elle exige d'abord que nul n'autorise les différentes parties de son âme à empiéter les unes sur les autres en remplissant confusément une multitude de fonctions. Elle veut que chacun dispose le mieux possible ce qui appartient à son économie intérieure, qu'il prenne le commandement de sa propre personne, qu'il y fasse régner l'ordre, et qu'il harmonise, comme il le ferait de trois cordes rendant le son grave, le son aigu et le son moyen, les trois facteurs qui la constituent. Puis, quand l'homme, après avoir réalisé ainsi l'union de tous ces facteurs,

(1) *Timée*, 89 e-90 a.

après avoir fait de sa multiplicité initiale une unité absolue et être devenu tout entier mesure et harmonie, entre désormais dans le domaine de l'action, la justice requiert qu'au cours de cette action, qu'il s'agisse de l'acquisition des richesses, des soins du corps, des affaires publiques ou des relations entre particuliers, il juge et nomme juste et belle la conduite qui conserve et renforce cette disposition de l'âme, qu'il appelle sagesse la science qui préside à cette conduite, qu'inversement il nomme injuste toute conduite qui, dans chaque circonstance, détruit cet ordre, et qu'il qualifie d'ignorance l'opinion qui l'a inspirée (1). — Supposons, nous dit encore le livre IX, un personnage qui renferme en lui un homme, une hydre et un lion : l'injuste est celui qui nourrit avec soin le lion et l'hydre en laissant l'homme s'affaiblir et mourir de faim, de telle sorte que lion et monstre le tiennent à leur merci ; au lieu d'accoutumer ces trois cohabitants à vivre ensemble en bonne intelligence, il leur permet de se mordre les uns les autres, de se battre et de se dévorer. Le juste, au contraire, par ses paroles et par ses actions, cherche à donner la plus grande force à l'homme intérieur qui pourra ainsi se comporter à l'égard du monstre à plusieurs têtes comme le fait à l'égard des plantes un bon jardinier : il nourrira et apprivoisera, parmi les têtes qui naissent sur le corps de l'hydre, celles qui manifesteront de la douceur, il empêchera de croître celles qui feront preuve de férocité, et, dans ce combat, il prendra le lion pour allié. C'est ainsi qu'il étendra ses soins à tous les animaux et les mettra d'accord entre eux et avec lui-même (2)... Or, quand il en est ainsi, c'est-à-dire quand toutes les passions qui relèvent de l'intérêt et du désir de domination se laissent diriger par la science et par la raison, quand, sous cette direction, elles ne recherchent que les plaisirs indiqués par la sagesse, les jouissances qu'elles atteignent sont les plus vraies qu'elles puissent goûter parce que c'est la vérité qui guide cette recherche, et ce sont aussi les jouissances qui leur sont propres, puisque ce qui est le meilleur pour chacun coïncide avec ce qui lui appartient le plus complètement en propre... *Quand donc l'âme tout entière suit l'élément philosophique et qu'il ne se produit en elle aucune sédition, chacune de ses parties remplit d'abord la fonction qui convient à sa nature et se conforme ainsi à la justice, mais, de plus, elle jouit aussi des plaisirs qui sont essentiellement les siens, plaisirs qui sont les meilleurs et les plus vrais qu'elle soit susceptible d'obtenir* (3).

(1) *République*, livre IV, 443 c et sq.

(2) *Ibid.*, livre IX, 588 c et sq.

(3) *Ibid.*, 586 d et sq.

Mais ce sont les *Lois* qui nous fournissent les plus précieuses indications. En présence des dissensions qui se font jour à l'intérieur d'une famille ou d'un Etat, on peut, dit l'Athénien, supposer trois juges agissant de manière différente. Le premier ferait périr les méchants et il prescrirait aux bons de se gouverner eux-mêmes ; le second remettrait le pouvoir aux meilleurs et laisserait la vie aux moins bons après leur avoir persuadé d'accepter de plein gré le commandement des premiers (solution évidemment précaire aux yeux de Platon parce qu'elle reposerait sur la confiance en une bonne volonté toujours renouvelée sans supprimer effectivement les raisons objectives du désaccord) ; le troisième enfin ne ferait périr personne, mais il réconcilierait définitivement les esprits et leur donnerait des lois qui assureraient pour toujours leur amitié. De ces trois juges, c'est évidemment le dernier qui l'emporterait de beaucoup sur les deux autres... *Le plus grand bien d'un Etat, dit encore l'Athénien, n'est ni la guerre ni la sédition, car il est déplorable d'avoir besoin de recourir à l'une ou à l'autre ; le plus grand bien, c'est au contraire la paix et la bienveillance réciproques* ; et il faut affirmer que, pour une cité, se vaincre elle-même, c'est-à-dire réaliser en elle le triomphe des bons et leur victoire sur les méchants, ne doit pas être considéré comme une chose bonne en soi mais seulement comme une chose nécessaire. Penser le contraire, ce serait juger qu'un corps malade est dans l'état de santé le plus favorable au moment où il vient d'être purgé par les soins du médecin ; on oublierait alors qu'il y aurait pour ce corps un état bien préférable, celui où il n'aurait pas besoin de remèdes. *Aussi le bon législateur doit-il régler en vue de la paix tout ce qui concerne la guerre et non en vue de la guerre tout ce qui concerne la paix* (1). — Quoiqu'il s'agisse ici plus spécialement de l'Etat, il est manifeste que Platon vise également l'organisation de l'homme intérieur ; c'est d'ailleurs au domaine de cette intériorité qu'a été empruntée l'expression « se vaincre soi-même » qui figure dans le passage que nous venons de résumer.

Toutefois, cette conception qui fait entrer les affections des âmes inférieures dans l'ensemble organique édifié sous la direction de l'âme supérieure paraît toujours présentée chez Platon avec quelque réticence et avec quelque obscurité. C'est qu'en effet *les plaisirs du corps constituent un danger toujours menaçant* ; ils peuvent correspondre à des besoins limités dans le temps et dans l'espace, besoins qui ne sont pas en accord avec le bien du

(1) *Lois*, livre I, § 627, d et sq.

corps pris dans son intégralité ou dans l'ensemble de son développement ; ils peuvent également correspondre à un intérêt du corps en opposition avec l'intérêt de l'âme. Mais ce qui en eux tend le plus à compromettre l'équilibre de cette âme, c'est, comme nous l'expose le *Philèbe*, qu'ils ne se perdent pas d'ordinaire sans douleur et qu'ils engendrent par conséquent le désir de les reproduire. Or, comme ils sont généralement liés au rétablissement d'un équilibre du corps à partir d'un certain déséquilibre, ils ne peuvent être obtenus que par la création d'un déséquilibre renouvelé. Nous sommes portés par là à créer à chaque instant un vide nouveau pour le combler, et c'est ainsi que nous voyons des hommes qui, dominés par le plaisir d'apaiser leur faim, leur soif et autres besoins semblables, ne consentiraient pas à vivre s'ils n'étaient pas sujets à la faim et à la soif et s'ils n'éprouvaient pas les sensations consécutives à la satisfaction de tous les désirs de ce genre (1). Aussi le *Philèbe*, dans la constitution de ce mélange de science et de plaisir, d'eau pure et d'ambrosie, qui est le souverain bien pour l'homme, dans l'édification de ce κόσμος moral, de ce « monde incorporel propre, comme nous le dit Socrate, à bien gouverner un corps animé » (2), n'admet-il que les plaisirs dont la disparition n'est suivie d'aucune douleur, tels que les plaisirs procurés par les formes géométriques, les couleurs et les odeurs, en y ajoutant d'ailleurs d'une façon assez obscure et sans nous donner de plus grandes précisions, les plaisirs qui accompagnent la santé, la tempérance, et tous ceux qui, liés à quelque vertu (vertu étant pris ici dans le sens général de qualité positive), lui font cortège comme à une déesse (3).

Ces incertitudes et ces hésitations sur des points particuliers, hésitations et incertitudes dont on pourrait donner d'autres exemples, ne modifient pas les lignes générales de la conception platonicienne. Le plaisir et la douleur, principes moteurs effectifs de l'homme dans l'ordre des faits empiriquement donnés mais irrationnels, ne sauraient jamais être admis comme des buts intrinsèquement justifiés ni par conséquent être traités comme tels dans une exacte économie de l'âme. Ils ne peuvent être introduits que s'ils sont, pour ainsi dire, l'objet d'une justification anticipée qui fonde à l'avance, par une décision prise à la lumière de l'Idée du Bien, leur droit à l'existence, et cette justification peut se traduire dans la formule suivante que nous avons déjà rencontrée et qui

(1) *Philèbe*, 54 e.

(2) *Ibid.*, 64 b.

(3) *Ibid.*, 63 e.

reparaît avec quelques variantes dans de nombreux textes platoniciens : *ce qui est le meilleur pour chaque chose, c'est de remplir sa fonction propre*. Ce meilleur, comme nous l'avons indiqué plus haut, reste pour les formes inférieures de l'être à l'état inconscient ; il n'existe alors que chez le contemplateur ou le créateur de cette perfection, chez l'artiste qui jouit de son œuvre ou chez celui qui, sans en être l'auteur, est capable d'en admirer la beauté. Pour les parties inférieures de l'âme, ce meilleur ne reste plus à l'état inconscient, mais il s'accompagne de plaisirs effectivement éprouvés, de telle sorte qu'il se produit ici, chez l'homme en qui les trois âmes collaborent, un double retentissement affectif, l'un dans l'âme supérieure qui a réglé le jeu harmonieux de l'ensemble et qui jouit, si l'on peut dire, intellectuellement de son œuvre, — l'autre dans les âmes inférieures qui, contribuant sous sa direction à la réalisation de ce jeu, éprouvent une satisfaction provenant effectivement de cette réalisation mais indépendante en elles de toute représentation de l'œuvre accomplie, parce que cette représentation ne leur appartient pas. Ainsi, les âmes inférieures subissent, en quelque sorte, les plaisirs qui se produisent en elles tandis que l'âme supérieure produit les siens spontanément, mais l'ensemble est dans une consonance parfaite. *Tout se passe comme dans une audition musicale* où la composition et le choix des morceaux auraient été déterminés pour des raisons parfaitement claires et distinctes par des artistes et des organisateurs compétents, — et où, parmi les auditeurs, certains seraient capables de s'élever jusqu'à la conscience précise de ces raisons, ce qui leur donnerait au cours de l'audition, un plaisir de caractère rationnel, tandis que les autres s'abandonneraient purement et simplement à une sorte d'impressionnisme passif et à l'agrément de la mélodie. Réunissons ces deux attitudes chez le même auditeur en ne lui permettant de s'abandonner à l'agrément que sous la condition de cette régulation préalable, de cette autonomie rationnelle et affective dominante, et nous aurons sans doute une idée assez exacte de la conception de Platon.

A tous les degrés de la hiérarchie le plaisir est donc uniquement admis dans la mesure où il est la conséquence du bien ; il est naturel et légitime pour un être de ressentir alors du plaisir, que ce bien lui soit proposé ou qu'il soit réalisé par lui, qu'il en éprouve la jouissance et le réalise sans représentation claire et distincte sous la direction d'une intelligence supérieure ou qu'il trouve au contraire en lui-même de quoi le comprendre ou le constituer. Ces diverses modalités se rencontrent dans l'âme telle qu'elle se présente actuellement dans sa complexité, mais rien

n'est changé par là dans l'idée que nous devons nous faire de sa destinée. *La fin dernière de cette âme est toujours de construire une œuvre positive, un système fonctionnant avec le maximum de perfection*, — et elle le fait, soit d'une manière idéale quand il s'agit de l'Univers, soit d'une manière effective quand il s'agit du monde social et du monde intérieur. Elle participe ainsi à l'action divine ou l'imité, — et elle vient s'insérer volontairement, par un mouvement propre, dans une société d'esprits collaborant harmonieusement :

Les sages, déclare Socrate à Kalliklès dans le *Gorgias*, disent que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une société et qu'ils sont unis par un lien d'amitié, de convenance, de tempérance et de justice ; et c'est pour cette raison, mon cher, qu'ils donnent à cet Univers le nom d'ordre, (κόσμος), et non celui de désordre et de dérèglement (1).

(1) *Gorgias*, 507 e-508 a.

(A suivre.)

L'Art de Giotto

par Jean ALAZARD,

Professeur à l'Université d'Alger.

III

Giotto à Padoue et à Florence. La modernité de l'art de Giotto.

De sa pensée et de sa technique Giotto est entièrement maître lorsqu'il décore, à Padoue, la chapelle de l'Arena (1). La date à laquelle on peut fixer son séjour en Vénétie est une des rares qui puissent servir de point de repère dans la vie du peintre : 1304-1305. Les fresques sont à peu près contemporaines de la construction de la chapelle.

Le nom d'« Arena » vient directement de l'Arène romaine de Padoue qu'Enrico Scrovegni avait achetée à la famille Dalesmanini en 1300 pour y construire un palais. A côté de ce palais devait d'élever une chapelle pour l'expiation des péchés de cette famille Scrovegni, dont un des membres importants, Rinaldo, père d'Enrico et grand usurier, est logé par Dante Alighieri au septième cercle de l'enfer. Cette chapelle s'acheva en 1304 et c'est alors que Giotto en entreprit la décoration.

Les fresques de l'Arena sont celles qui nous donnent l'idée la meilleure et la plus complète de l'art de Giotto. C'est vraiment devant cet ensemble incomparable qu'on peut comprendre le rôle que le peintre a joué dans l'histoire de l'art. Chargé de décorer la chapelle entière, il exécuta d'abord les fresques de la nef ; mais on ne sait pourquoi, il partit avant d'avoir peint le chœur, laissant ce soin à ses disciples.

Un peu comme dans les églises gothiques et selon les principes de l'iconographie médiévale, Giotto aime à rapprocher les scènes

(1) Sur le séjour de Giotto à Padoue, cf. J.-C. Broussolle, *Les fresques de l'Arena à Padoue*, Paris, 1905 et surtout Andrea Moschetti, *La Cappella degli Scrovegni e gli affreschi di Giotto in essa dipinti*, Florence, 1904.

du Nouveau Testament de celles de l'Ancien qui semblent les annoncer. Il est très important pour un fidèle du XIII^e et du XIV^e siècle de voir se développer plastiquement l'idée fondamentale de ce parallélisme entre l'Ancienne et la Nouvelle Loi. Sur le mur gauche de la chapelle on voit par exemple la *Circoncision* à côté du *Baptême du Christ*, la *Création de l'homme* non loin de la *Résurrection de Lazare*, le miracle de Moïse faisant jaillir l'eau du rocher tout près de celui du Christ qui change l'eau en vin. Les médaillons où Giotto évoque les scènes de l'Ancien Testament sont de petite dimension ; elles n'ont pas l'ampleur des scènes du Nouveau, parce qu'elles n'en ont pas l'importance.

La Symbolique médiévale est donc une des sources profondes et essentielles de l'art de Giotto ; mais, tout en restant fidèle à la tradition, le peintre montre ses préférences ; il s'intéresse avant tout aux scènes de la *Passion*, à celles qui nous font apparaître le côté dramatique de la vie du Christ. Par là se manifeste l'influence qu'a eue sur son esprit la tradition franciscaine. Poètes et prédicateurs étaient alors profondément pénétrés de ce qu'il y avait d'émouvant et de lyrique dans la doctrine du *Poverello*. Giotto avait appris, à Assise, ce qu'il y avait d'humain en celle-ci et cela le rendit capable d'exprimer à Padoue des sentiments nobles et touchants.

Il y a d'abord, à Padoue, le cycle de la vie de la Vierge et c'est un des plus importants. Considérons l'*Apparition de l'Ange à sainte Anne*, où l'attention est attirée par la servante qui est occupée à filer tandis que sainte Anne reçoit le message divin : son corps est d'une construction admirable ; il n'y a dans les fresques d'Assise, il faut bien le dire, aucune figure qui atteigne une telle beauté plastique. La scène de l'*Apparition à Joachim* est parallèle à celle de l'*Apparition à sainte Anne*. Joachim est assis et il semble dormir profondément, la tête appuyée sur ses genoux. L'ange se dirige vers lui pour le réveiller tandis que les deux bergers suivent son envol avec étonnement.

La fresque la plus émouvante du Cycle de la Vierge est certainement la *Rencontre de Joachim et d'Anne à la Porte dorée*. La scène, telle que l'a représentée Giotto, est d'une poignante simplicité. Il ne faut pas y chercher seulement la vérité des gestes (si frappante dans l'attitude du berger voisin de Joachim) mais bien plutôt la beauté de l'ordonnance et du rythme ; c'est cela qui est si proche de notre manière de sentir. Entre la masse des deux corps de Joachim et d'Anne et le groupe des servantes apparaît un énigmatique personnage féminin qui, la figure à demi-

cachée et le corps enveloppé d'un grand manteau sombre, donne à la composition son unité et son « climat ».

Les autres cycles de fresques sont consacrés à la vie de Jésus, à sa mort et à la mort de Marie. Parmi les thèmes de la vie du Christ, Giotto s'intéresse à ceux de la Nativité et de la Mort ; tout en restant fidèle à l'esprit de l'Évangile, il l'interprète avec liberté et toujours avec une admirable noblesse. Cet ensemble est dominé par la scène de l'*Annonciation* qui est à la place d'honneur, au sommet de l'arc triomphal. Elle forme deux véritables tableaux, d'un côté l'Ange et de l'autre la Vierge. Le tempérament de créateur du peintre apparaît dans la conception générale de la scène. Il supprime tout détail qui pourrait avoir un caractère anecdotique et il s'inspire de l'exemple des sculpteurs gothiques qui placent les deux acteurs de la scène l'un en face de l'autre. Les détails de l'architecture disparaissent, l'intérêt se concentre sur la beauté plastique des deux corps, sur celle du geste de l'Ange ou sur la densité de la manche qui enveloppe son bras d'où sort une main d'un dessin très pur. La Vierge n'a pas l'attitude craintive de beaucoup de Vierges toscanes (comme plus tard chez un Simone Martini ou même chez un Donatello). Elle écoute en silence, avec gravité, les yeux demi-clos.

Attiré par les scènes dramatiques, Giotto devait donner, à l'Arena de Padoue, une place importante à la mort du Christ. Dans l'*Arrestation du Christ* en particulier, il s'est nettement détaché de toute tradition byzantine. Au lieu d'isoler les assistants du groupe de Jésus et de Judas, il imagine une mêlée ardente des disciples, des soldats et du peuple, mêlée sauvage qui est dominée par les lances et la lueur des torches, avec, en son centre, le baiser de Judas. La figure de celui-ci est peinte comme un portrait saisissant de vie, sans que ce réalisme nuise à l'impression dramatique de l'ensemble dont on comprendra la force si on compare l'œuvre de Giotto à tant d'autres où le Christ est représenté de face et semble presque étranger à la scène qui se déroule. Ici au contraire les deux personnages principaux se regardent les yeux dans les yeux, et rien n'est tragique comme ce colloque muet.

De plus en plus nous voyons le génie de Giotto rechercher les thèmes de véhémence : telles les *Lamentations sur le corps du Christ*. Dans ce « thrène », l'esprit est frappé avant tout par l'équilibre des masses. Les Saintes Femmes forment le centre plastique de la fresque. Un autre élément dramatique, ce sont les anges qui se lamentent dans le ciel. Par son attitude tragique, saint Jean debout domine les autres personnages. La

noblesse d'un mouvement traduit, chez Giotto, l'intensité d'un sentiment ; c'est là ce qui donne à cette fresque de Padoue sa signification profonde ; on comprend dès lors qu'elle ait déterminé pour longtemps l'iconographie de la *Pietà* et qu'on en retrouve fréquemment le souvenir au xiv^e et au xv^e siècle.

Il y a la même force de création dans le *Noli me tangere*. A gauche, le sépulcre est ouvert, sur lequel deux anges sont assis. D'un côté de la scène, Madeleine et le Christ ; de l'autre les soldats plongés dans le sommeil, qui forment un ensemble d'une grande beauté plastique et font prévoir, par la puissance du raccourci des visages, l'art si éloquent de Piero della Francesca.

Dans la représentation des *Vices* et des *Vertus* l'élément plastique est également prépondérant. La *Tempérance*, avec ses belles proportions, son péplum et l'épée qu'elle tient entre ses mains, a l'aspect d'une statue antique. La *Colère* est la plus riche de sentiments dramatiques ; on voit une femme qui, au comble de l'exaspération, déchire sa tunique avec violence ; le volume du corps est magnifique et la mimique est rendue avec une admirable sobriété.

Ces quelques fresques montrent suffisamment ce que représente la décoration de l'Arena de Padoue dans l'évolution artistique de Giotto. Aucune œuvre connue de cet artiste n'atteint à une semblable plénitude. Je dis : aucune œuvre connue ; car on sait combien de peintures importantes de Giotto ont disparu : et d'abord toutes celles de Naples (car il était allé travailler dans le Sud de l'Italie). A Florence, dans le palais du Podestat, il avait repris bien des thèmes traités à Padoue, mais de cette décoration il ne reste plus aujourd'hui que le portrait de Dante. Par bonheur, nous avons conservé les fresques de l'église Santa Croce qui sont à peu près certainement postérieures à 1320. Bien que très fortement restaurées elles ne manquent pas d'avoir une grande signification dans l'œuvre de Giotto. Car, dans les fresques de la chapelle Bardi, on voit le peintre évoquer comme à Assise les beaux moments de la légende franciscaine. Il reprend par exemple la scène de la *Renoncialion aux biens de ce monde*, en modifiant la mise en page et en donnant assez d'importance à la troisième dimension avec l'édifice du fond, dont l'architecture modèle pour ainsi dire le groupement des personnages. Giotto a donné plus de clarté encore à l'équilibre des masses et plus d'intensité à la mimique du père de saint François.

Dans la *Mort de saint François* la composition est d'une admirable unité, le centre en étant le corps même de saint François étendu. Les assistants expriment par des attitudes variées la

tristesse ou la curiosité, tel Jérôme qui s'est mêlé aux moines et qui, nouveau saint Thomas de ce nouveau Christ, entr'ouvre la robe de bure pour vérifier la réalité des stigmates. Par la simplicité de l'ordonnance générale et l'équilibre des éléments plastiques Giotto est parvenu à donner une impression admirable de sobriété et de puissance : *la mort de saint François* est digne des plus belles créations de l'*Arena* de Padoue.

Ce sens de la beauté plastique, si frappant en ces deux fresques, les plus belles des cycles des chapelles Bardi et Peruzzi à Santa Croce, on le retrouve aussi dans les panneaux peints. La *Madone* des Offices est, par exemple, empreinte d'une grande force. Les tons y ont de la vigueur et le blanc de la robe s'oppose avec netteté au vert sombre du manteau. L'enfant Jésus est également de formes puissantes, tandis que les anges ont une noblesse d'attitude qui est tout à fait dans l'esprit des fresques de Padoue.

Evoquer d'autres œuvres de Giotto nous amènerait, en fait, à la même conclusion : que cet enfant du Mugello dont l'existence s'acheva, il y a six cents ans, en 1337, apporta avec lui les éléments essentiels de la peinture moderne. N'oublions pas, pour comprendre ce que fut son rôle, l'influence qu'exerça sur son âme la sensibilité franciscaine. Il admira l'existence harmonieuse de celui qui s'intéressait avant tout à la richesse de la vie intérieure. Saint François, qui avait été un poète lyrique en même temps qu'un réformateur religieux, avait transmis à ses disciples une conception toute nouvelle du monde sensible et c'est cette conception qui impressionna un artiste comme Giotto. A travers les thèmes chrétiens, celui-ci exprima des sentiments humains et cette humanité de son art n'est pas sans rapports avec la prépondérance du culte de la vie morale que l'on devait alors au franciscanisme.

Observateur pénétrant de la nature, Giotto le fut bien évidemment et son sens du réel avait frappé Vasari. Mais ce serait dénaturer son art que de le définir comme celui d'un réaliste. Le réalisme pur offre de ces détails pittoresques dont les charmants chroniqueurs du Quattrocento, un Ghirlandajo, un Gozzoli, useront volontiers et parfois même abuseront. A ces détails Giotto ne s'intéresse guère. Ce que Giotto exprime, veut exprimer par sa plastique, c'est ce qu'il y a de permanent dans un sentiment. Son idéal artistique est analogue à celui de Léonard de Vinci : il n'y a de peinture que de l'universel.

De là une tendance très nette à n'exprimer que les passions fondamentales qui animent l'être humain. Giotto concentre l'in-

térêt d'une scène sur la mimique d'un personnage, sur les attitudes d'un groupe d'acteurs, et c'est lorsque ceux-ci sont peu nombreux qu'il arrive à une grande puissance d'évocation. En cela il est profondément classique et moderne.

La noblesse d'inspiration s'accompagne, chez lui, de noblesse plastique. Les corps tels qu'ils sont dessinés ont une puissance et une densité qu'ignorait l'art des Byzantins, ou même celui de Cimabue et du Siennois Dueccio. Les plis des manteaux retombent sur les corps avec majesté et l'ampleur de certaines figures laisse une impression sculpturale, qui s'explique d'ailleurs par l'influence que l'art gothique français a exercée sur la peinture de Giotto.

Au surplus, il y a dans l'art du grand Florentin union intime de la pensée et du métier. Le traité de Cennino Cennini qui, paru au xv^e siècle, résume l'essentiel de la tradition giottesque, insiste volontiers sur cette idée fondamentale qui montre bien la conception élevée qu'un peintre du xiv^e siècle avait de sa mission : « On doit surtout faire cas, disait Cennino Cennini, de ceux qui parviennent par amour de l'art et noblesse de cœur (1). »

Il est arrivé parfois à Giotto d'évoquer avec un sentiment d'élégance certaines scènes du passé biblique : c'est le cas du *Festlin d'Hérode* qui est un peu une exception dans son œuvre, mais une exception significative ; car où trouver, avant Giotto, une attitude aussi souple que celle du jeune adolescent jouant de la viole ou des gestes aussi harmonieux que ceux des deux suivantes de Salomé ? Le *Festlin d'Hérode* annonce toutes les scènes joliment équilibrées qui caractérisent l'art du xv^e siècle.

Mais, à vrai dire, les fresques de Giotto respirent rarement la joie ou la grâce ; tout y est fonction de la majesté hautaine des formes. L'humanité de Giotto est en définitive pleine de noblesse et de gravité ; elle a même parfois quelque chose de surhumain. L'artiste accorde peu de place à ce qui nous peut détourner de l'étude de l'homme, de ses sentiments, de ses peines ou de ses élans. La conception fondamentale de sa peinture repose aussi sur l'équilibre des plans et des volumes. Et combien tout cela nous fait comprendre que son art n'ait pas vieilli, qu'il soit si proche de nous.

M. Gino Severini, dans un livre curieux et plein de réflexions ingénieuses (2), constate qu'il a souvent entendu dire devant des

(1) Cennino Cennini, *Il libro dell'arte*, ed. Simi, 1913, p. 19 (ch. II.)

(2) Gino Severini, *Ragionamenti sulle arti figurative*, 1 vol., Milan, 1936.

œuvres de Giotto : « Elles semblent modernes. » Cela signifie tout simplement qu'elles ont en elles quelque chose d'éternel, de profondément humain. C'est pourquoi M. Gino Severini a raison d'affirmer qu'à nos yeux Giotto est plus moderne que Rubens.

Aussi bien ce Florentin, qui fut architecte et sculpteur en même temps que peintre, a-t-il fixé d'une façon définitive les destinées de l'art moderne. Vasari a raison : il en est le créateur. Sans vouloir diminuer l'importance des artistes siennois qui fut grande, on peut bien estimer que les œuvres de Giotto allaient davantage en profondeur et qu'elles étaient faites pour satisfaire les aspirations les plus nobles de l'esprit humain. Nul, avant lui, n'avait donné une pareille solennité à certains épisodes dramatiques. Qu'on se souvienne de la douleur qui s'exprime aux pieds de Jésus crucifié ou de la sombre mêlée qui accompagne le *Baiser de Judas*. C'est peut-être là ce qu'il y a de plus nouveau, de plus moderne dans la peinture de Giotto : le sens du tragique humain.

Les crises de la Morale et de la Moralité dans l'histoire de la civilisation et de la littérature des pays anglo-saxons

par Paul YVON,
Professeur à l'Université des Lettres de Caen.

IX

L'Evolution de la Moralité de 1760 à 1820 (suite).

LE TRADITIONALISME MORAL EN ANGLETERRE ET LE DÉVELOPPEMENT DU RIGORISME (suite).

L'opinion publique et la censure des rigoristes étaient d'autant plus redoutables que les limites de leur pouvoir et les raisons qu'elles avaient de s'exercer étaient vagues et indéfinies. Seuls, des exemples concrets pourraient en donner une idée approximative. La veuve de Mr. Thrale — une ancienne amie de Johnson — se remarie. Elle est mise à peu près complètement au ban de la société. Pourquoi ? Parce qu'elle a quatre filles — la raison n'est pas suffisante — mais son nouveau mari, Piozzi, est catholique romain : c'est déjà bien répréhensible ; de plus, c'est un étranger, un Italien, c'est encore pire ; enfin, c'est un musicien, ce qui est tout à fait dégradant. Déjà, le « cant » mondain ne tolère dans la société les musiciens que lorsqu'ils jouent et les chanteurs lorsqu'ils chantent. Les conventions délicates à connaître dans les détails commencent à s'établir, et elles règnent en s'appuyant sur un code de moralité, tantôt sérieux et sincère, tantôt, et c'est assez fréquent, artificiel, puéril et factice. De ce mélange de réel et d'artificiel, de sincère et de factive, Burke, dans un ordre de choses supérieur, donnera l'exemple : création d'une mystique où le loyalisme à l'égard de la couronne, des hiérarchies sociales, de la constitution anglaise, et de la religion établie, joue le rôle principal. Pour le reste, sur un niveau purement social et mondain, l'opinion publique se crée à elle-même un certain nombre de manières de voir et de sentir en conformité avec les goûts et les tendances de la société qu'elle régit.

La « sensibilité » dans laquelle baignent la société et la littérature à cette époque, le sentimentalisme sont devenus la règle du « bon ton ».

En opposition avec les sentiments réalistes et positifs, il y a quelque chose d'attendri, de naïf, de détendu, dans le sentimentalisme. Le culte du « moi » s'y affirme d'une manière directe, sans crainte du ridicule ni sens critique. Ce sont des révélations, des épanchements, des élans vers une bonté qui, lorsqu'elle est spontanée et sincère — ce qui n'est pas toujours le cas — est trop naïve, trop factice, trop artificielle même pour ressembler à la sympathie vraiment humaine de Fielding, ou plus tard à celle de Crabbe. Elle n'a pas toujours l'affectation de celle de Rousseau, mais on y trouve, dans Goldsmith, par exemple, vantée avant Wordsworth, la pureté morale des simples, convention que Rousseau aide fortement à établir. Le conflit des valeurs pures avec le matérialisme social, tout ce que le rigorisme moral peut se permettre d'absorber d'émotions sans relâcher sa sévérité, c'est le sentimentalisme de la seconde moitié du XVIII^e siècle qui le lui apporte.

L'intérêt porté aux humbles et aux petits n'était pas, certes, chose nouvelle dans la littérature. Depuis les dramaturges élizabéthains jusqu'à Thomson et à Gray, avec leurs poésies, les ouvriers et les paysans avaient fourni des sujets aux littérateurs ; la muse populaire, « prolétaire » même, et campagnarde de Burns se refuse aux faux embellissements moraux. Mais, dans les temps qui viennent, des noms comme ceux de Cowper, de White of Selborne, de Crabbe enfin, indiquent une sympathie certaine, non seulement pour le côté extérieur, pittoresque et spectaculaire de la vie paysanne, mais aussi pour l'étude des sentiments moraux qui agitent les âmes des hommes, des femmes et même des enfants, qui vivent auprès de la nature.

Quant à la sympathie pour le bon ou le « noble » sauvage, c'était là un état d'esprit qui devint peu à peu à la mode, et contribua à la croisade philanthropique contre l'esclavage.

L'excès de sensibilité et l'affectation même de cet excès trouvent leur aboutissement dans Wordsworth. Celui-ci, justement, cultive une même exagération de sensibilité, mais du point de vue poétique. Sa sympathie émerveillée et continue pour la nature peut devenir aux yeux du commun des mortels une exagération irrationnelle. Wordsworth insiste sur la mission morale et divine du poète, au point d'en faire le sage par excellence.

Wordsworth, figure centrale et représentative de l'époque, résume les différents aspects moraux de son temps. Son œuvre et sa carrière reflètent des façons de penser et d'écrire quelquefois contradictoires, mais qui, toutes dans le temps où il a vécu, ont eu leur importance. Ainsi que la plupart de ses contemporains,

il a été tout imprégné de sentiments religieux au sens large du mot. Non seulement en raison de l'anglicanisme orthodoxe qu'il professa dans la seconde moitié de sa vie, mais parce que sa tentative de système philosophique elle-même est en elle-même une religion : la religion de la nature. De plus, cette religion a pris chez lui une forme personnelle et originale qu'esquissa sur l'immortalité de l'âme, et sa vie antérieure à l'existence terrestre ont très fortement spiritualisée. De cette manière, Wordsworth se mettait à l'unisson d'une époque où, depuis Gray en Angleterre et Rousseau en France, un des traits dominants était l'amour de la nature. Et, comme Wesley l'avait fait pour la religion chrétienne, Wordsworth lançait un appel aux émotions. Apôtre d'une religion de la nature qu'il est personnelle, le dogmatisme de Wordsworth est donc, comme il l'est chez les poètes contemporains, tout imprégné de poésie sensible.

Disciple de Rousseau par son amour de la nature, Wordsworth l'est aussi par un amour des êtres simples, des humbles, des animaux, et — dans la première moitié de sa vie, lorsqu'il était républicain enthousiaste — par un désir, non d'égalité, entre les hommes, mais au moins d'amélioration de la condition de tous. Ceci indique un élargissement de la sympathie humaine et une nouveauté dans les préoccupations morales des penseurs et des poètes, quelque chose comme un commencement de remords social.

Contrairement à la méthode systématique des logiciens abstraits, qui, à cette époque, construisent, en Angleterre comme en France, des systèmes *a priori* et dans le cabinet, la religion naturelle de Wordsworth et sa sympathie pour les humbles s'élaborent dans la rêverie favorisée par la promenade. Celle-ci, au point de vue moral, est un trait caractéristique des générations nouvelles. Au début du siècle, ni Addison, ni Swift, ni Pope, ni même Thomson, n'étaient des rêveurs. Mais l'imagination et l'émotion, sœurs de la rêverie, ont, avec Hervey, Gray, Young, Cowper, etc., pris leur revanche. La rêverie alliée à la méditation a aidé à construire des systèmes philosophiques. Justement, la religion de la nature est un de ces systèmes. Bien qu'il soit assez vague, Wordsworth a par moments tenté de le simplifier. C'est là un besoin que l'on trouve, comme le besoin d'égalité, chez les philosophes révolutionnaires du temps, Paine, Godwin, Price, aussi bien que chez les théoriciens comme Hume, Bentham et Adam Smith. Cette tendance à la simplification semble bien dérivée de Rousseau, surtout en ce qui concerne l'humaine condition. A celui-ci répugnaient en effet les démarcations sociales

très accusées dans une société trop civilisée. Chez Wordsworth, ce mépris de la hiérarchie sociale, de l'homme se différenciant de ses semblables par sa valeur sociale ou intellectuelle, n'existera que dans la première partie de sa vie, mais, à ce moment au moins, se manifestera fortement.

Wordsworth a prétendu rencontrer l'esprit universel dans la nature ou au moins dans certains de ses aspects, qui, d'après lui, revêtent une beauté morale comparable à celle que l'homme peut trouver au fond de la conscience humaine. La nature rend sensible cet esprit universel que l'homme possède, comme la nature le possède aussi, car elle n'en est qu'une émanation, Aussi, l'âme humaine et l'âme de la nature ne feront qu'un. Il la définit, cette âme, « une force, un esprit qui meut toutes les choses pensantes, et toutes les choses qui sont pensées, roulant à travers le monde », et il l'appelle guide, gardien de son cœur, et de tout son être moral. Dans notre enfance, nous percevons facilement les liens qui nous unissent à cette âme universelle dont la nature n'est que l'apparence. Et notre être moral n'a qu'à se laisser guider par elle. Plus tard, notre sens de cette âme universelle sera vite émoussé. Seule une méditation constante en présence de la nature nous permettra d'en retrouver les éléments. Pareil idéalisme platonicien se rencontrera chez Coleridge et aussi chez Shelley, mais d'une manière différente.

Au rigorisme utilitaire, égalitaire et humanitaire, à l'idéalisme religieux des masses wesleyennes et croyantes, qui éloignaient l'un et l'autre, des réalités de l'existence présente, Wordsworth ajoutait donc une mystique créée par lui et, dans ses tendances, semblable aux principes ci-dessus. Les éléments en étaient déjà épars dans l'atmosphère ambiante : culte de la nature divinisée, culte des humbles idéalisés, etc. ; culte des manières et des apparences raffinées par une sensibilité et un sentimentalisme parfois contradictoire, il est vrai : toutes ces attitudes d'esprit se rejoignent et s'unissent pour mettre dans les rapports sociaux une moralité d'autant plus rigoureuse qu'elle s'éloigne des réalités de l'existence vraie, et des exigences des instincts. La mise hors la loi de la nature réelle et l'hypocrisie « sanctimonieuse » avaient pris dans la morale mondaine une place à laquelle aidaient encore puissamment la « mauvaise honte », bien connue des Anglais, et leur désir, de plus en plus grand, de ne pas choquer les convenances. « Defoe et Richardson n'éveillent dans la conscience puritaine aucun malaise. » Certes, si l'on admet qu'une peinture osée et scabreuse du vice ou des dangers qu'il fait courir est suffisamment compensée par la peinture d'une âme bourrelée de

remords, et que la crainte des punitions dès ce bas-monde soit suffisante pour faire accepter l'étude de certains personnages, de certains milieux, de certaines passions. Mais, et d'autres formes de religion ne s'y sont pas trompées, la complaisante insistance de Defoe sur certains tableaux, la sensibilité trouble et morbide qui règne dans Richardson, justifient des appréhensions que ne peuvent calmer les contraintes rigides, les exigences moralisatrices et sentimentales, les assurances de volonté d'édification dont sont pleins de tels livres. Le sentimentalisme puritain de Richardson est un allié du rigorisme moral, mais un allié dangereux, ne serait-ce que, parce que, par contraste, il pousse à l'exagération de l'émotion. Le danger sera pressenti et compris, et, dépouillé du réalisme de Richardson, l'émotion du sentimentalisme ira se déverser vers les très artificiels romans de terreur, où la vie réelle et les instincts de la mère Nature ne seront plus représentés d'une manière « objectionable » et pouvant faire rougir.

Au point de vue moral, la femme va sortir à la fois grandie et amoindrie de toute cette littérature qui, au reste, est faite pour elle. Les héroïnes de Richardson, Palema, Clarissa, celles de Fielding, Sophia, Amelia, sont déjà autant de personnages féminins remarquables. Elles aideront, même Sophia, à élaborer ce personnage idéal féminin que la littérature de la fin du XVIII^e siècle d'abord, puis surtout celle du XIX^e siècle, aimeront à peindre, créature pétrie de *delicacy* et de *respectability*, souvent factice et conventionnelle, figure de faux idéal créée pour plaire à l'amateur de mièvrerie et de sentiment, et qui, heureusement même en public ne correspondait pas toujours à la réalité. Mais la réalité n'a-t-elle pas, plus ou moins, copié ce type littéraire, ou reçu son influence ? Cela se pourrait, en dépit des efforts des « Bas bleus », et surtout d'une émancipatrice comme Mary Wolstonecraft, qui réclamait pour la femme la permission d'étudier la botanique et se faisait le champion de la coéducation des sexes.

Au théâtre, les auditoires ne représentent plus complètement la Nation. Le préjugé puritain contre le théâtre fut remis en honneur par les Abolitionnistes de la Société biblique et le parti évangélique de la Basse Eglise. Beaucoup d'hommes réfléchis tels que Wesley, John Newton, Cowper, Wilberforce et Zachary Macaulay, critiquaient par principe une institution qui prêchait un code fictif d'honneur et était considérée comme le rendez-vous favori des mondains irreligieux. Beaucoup plus de gens s'abstenaient encore, parce que les habitudes de l'Angleterre du XVIII^e siècle étaient essentiellement domestiques ; c'était un

âge où l'on s'intéressait au mobilier, où l'on se plaisait, à boire du thé, et à faire affectation de sensibilité. Les hommes et les femmes passaient de longues soirées chez eux, discutant de morale, écrivant de longues lettres intimes et moralisantes, ou mettant à l'épreuve les dons que pouvaient avoir les uns ou les autres pour la conversation sentimentale. Pour de tels gens, quand la vie d'intérieur devint fastidieuse, la ressource ne fut pas le théâtre, mais la vie près de la nature et au grand air.

Certaines d'entre les considérations ci-dessus reportent l'attention sur les rapports de la littérature avec l'évolution et les crises de la moralité. Le théâtre et le roman marquent alors une répugnance de plus en plus invincible à s'inspirer des réalités et de la vraie nature. La frivolité, le puérilisme, la sensibilité larmoyante, envahissent le premier, et, dans le second, sévissent les mêmes éléments.

C'étaient maintenant les classes moyennes qui formaient le public. Elles n'avaient ni la liberté intellectuelle ni le détachement moral des élites cultivées de la première moitié du siècle. Et cependant ce sont ces classes moyennes qui maintenant fournissent des personnages au théâtre comme au roman. Le temps n'est plus où Congreve se moquait du marchand, du *shop-keeper* et où le rôle de celui-ci sur la scène était de subir le sort de Sganarelle. Précédant les tendances sentimentales de Steele, dont les *Conscious Lovers* (1722), mirent en honneur une comédie différente de celle de la *Restoration*, Cibber, dans *Love's last shift* (1696), *The Careless Husband* (1704), *The Lady's Last Stake* (1077) ne se refusa pas à s'adapter à un goût qu'à un certain moment il avait stigmatisé comme le *vulgar taste*. Il excita l'admiration et les pleurs pour les personnages que le *Restoration drama* aurait entièrement dédaignés.

Les pièces de Steele montraient à plusieurs égards les mêmes tendances que celles de Cibber. En somme, au théâtre, auteurs et public s'associaient, aux environs de 1720, pour mettre en honneur la sensibilité et la morale. On alla au théâtre, moins pour s'y moquer et rire que pour se distraire ou même s'instruire.

C'est pourquoi, malgré une décadence littéraire relative, la scène soutenue par le prestige des actrices, des acteurs, et des décors, ne perdra pas la faveur du public. Le théâtre bourgeois et moral de Moore, et plus encore celui de Lille, où les vertus des classes moyennes et commerçantes trouvent leur apologie, est tout à fait caractéristique à cet égard.

La couche supérieure de la classe moyenne était formée par quelques débris des grandes familles, qui, après les années de

prodigalité de la *Restoration*, s'étaient trouvées appauvries. Quelques-unes de ces familles s'occupaient de commerce. Aussi, ce milieu demi-aristocratique et demi-bourgeois n'avait pas, vers 1760, les mêmes goûts que les spectateurs mondains du début du siècle. Le théâtre était encore le rendez-vous du monde à la mode, mais dans une bien moindre proportion.

Les gens de la classe moyenne, eux, aimaient assez à se rendre au théâtre, mais ils ne se seraient plus intéressés à des spectacles qui auraient représenté exclusivement le beau monde et ses vices et tournaient en ridicule la classe bourgeoise. Il leur fallait autre chose. A côté de quelques pièces comme le *Cato* d'Addison, qui avait excité un immense enthousiasme, ou d'une œuvre tout à fait à part comme le *Beggars' Opera* (1), ou encore certaines pièces de Shakespeare, le mouvement imprimé par Steele continua pendant la seconde partie du siècle. A la morale, il avait ajouté la sentimentalité. Pour plaire aux nouveaux auditoires, on donna aux pièces le caractère bourgeois et domestique, indiqué plus haut. En somme, milieu de haute bourgeoisie, abondance de sentiments, histoire d'amour touchante et dénouement toujours heureux dans la comédie (naturellement il était tragique dans le drame) dans lequel la vertu est toujours récompensée et le vice puni, tels étaient les caractères dominants de la comédie jusqu'au moment où Goldsmith mit *The Good-natured Man* et *She Stoops to Conquer* sur la scène. Pendant ce temps, des drames bourgeois comme *George Barnwell* (de Lillo), après quelques incertitudes, avaient la faveur du public, et on écrivit un grand nombre de drames bourgeois, tous très sentimentaux ou très moraux. Vers 1770, le goût du public pour le roman de terreur et ses invraisemblables péripéties, influa sur le théâtre ou ce genre de drame romantique et sentimental (2) eut beaucoup de succès. Deux autres genres de productions dramatiques aidaient encore le public à s'éloigner du réalisme et de la vérité. Les unes étaient les pièces à grand spectacle depuis la pantomime jusqu'à l'opéra ; les autres étaient ces farces dont Samuel Foote s'était fait une spécialité, et qui faisaient rire le public par leur grosse bouffonnerie, qui n'était point exempte de trivialité, ni de critique cependant.

Malgré tout, le théâtre n'était plus, comme il l'avait été à certaines époques, le genre littéraire favori de la nation. L'in-

(1) Dont d'ailleurs la vulgarité choquera dans la dernière moitié du siècle.

(2) Qui n'avait rien de commun avec la vie réelle et ordinaire.

fluence puritaine était pour beaucoup dans cette indifférence, qui pouvait parfois aller jusqu'à l'hostilité.

Jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, des plaisanteries dirigées contre les Quakers et les Méthodistes étaient un des moyens des plus communément employés lorsqu'on voulait faire rire les auditeurs. Mais, quoique Goldsmith, dans une chanson de *She Sloops to Conquer* se soit servi d'un pareil procédé, l'opinion puritaine reprenait de la force. Les progrès de cette opinion sont tels que les acteurs observaient déjà, au XVIII^e siècle, que le public des provinces était plus rigoriste que le public de la Capitale, et que bien des pièces étaient jouées à Londres, qu'il ne fallait pas songer à présenter ailleurs.

Peu à peu, le rigorisme provincial gagna la Capitale elle-même. Un auditoire bourgeois, peut-être imprégné d'idées évangéliques, n'admettait plus les facéties dirigées contre les Quakers ou les Méthodistes. Leigh Hunt veut réagir contre la défaveur croissante dont le *Beggars' Opera* est l'objet. En effet, la Cour du temps de Leigh Hunt trouve vulgaire cette comédie de truands, et exige des coupures (cf. *L'Examiner*, 18 juin, novembre 1815, et Miss L. Hawkins en 1822 appelle la pièce *the vulgar spectacle*).

Quoi qu'il en soit, vers 1760, dans la comédie, les tendances moralisatrices unies au culte de la sensibilité se trouvent mises en lumière dans les pièces de G. Coleman, *l'Epouse jalouse* (1761) et le *Mariage clandestin* (1766) ; puis les tendances sentimentales du public deviennent si prononcées qu'une pièce débordante de sentiment, *La Fausse délicate*, de Kelly (1768), obtient d'emblée une approbation complète qu'on mesure au contraire parcimonieusement aux pièces de Goldsmith. Avec R. Cumberland, l'auteur de *The Brothers du West Indian*, et surtout de *The Fashionable Lovers*, nous trouvons toujours des préoccupations morales, mais le sentiment règne encore non sans prendre toutefois conscience des critiques qu'on peut lui adresser. Enfin, tandis que Sheridan continue à faire une grande part au sentiment dans ses *Rivaur*, dans *l'Ecole de la Médisance*, il critique avec son personnage de Joseph Surface le travers à la mode, qui peut bientôt devenir un vice, la demi-hypocrisie alliée à la sentimentalité.

La même sensibilité affadie règne aussi dans le roman. Avec Sterne, nous avons vu cultiver une sensibilité personnelle très exagérée et extravagante. Ceci — et pour cause — sans véritable but moral. Il n'en est pas de même chez certains des contemporains de Sterne : par exemple Henry Mackenzie. Là, la sensibilité se trouve délibérément unie à la morale. Avec Mackenzie

et son *Man of feeling*, la perfection morale utopique et, peut-être, discutable de Richardson trouve un nouveau protagoniste.

Un grand nombre d'auteurs suivent Mackenzie. Avec eux, la sensibilité devient une vertu en soi, et, pour ainsi dire, la principale de toutes les vertus. La modestie et la réserve étaient aussi à l'ordre du jour. Le *Man in Black*, de Goldsmith, et peut-être le Marlowe de *She sloops to Conquer* peuvent être pris comme des exemples de cette sensibilité. La douceur du cœur, les nuances dans tout ce qui faisait appel à la sympathie, et une promptitude à se plonger à n'importe quel moment dans des orgies d'émotion, étaient des qualités presque universelles, que les romanciers saisirent avec empressement pour les décrire. Et en dépit de Goldsmith et de Sheridan, le sentimentalisme ne put être extirpé ni de la littérature ni des mœurs. Les sentimentalistes exagérèrent ainsi l'influence de Richardson.

De grands auteurs indépendants ou heureux peuvent parfois s'imposer au public, ou influencer sur lui. Mais, en général, lorsque les auteurs sont de moyenne envergure, c'est plutôt le public qui agit sur eux. C'est ce qui se passe à la fin du XVIII^e siècle pour le roman et pour le théâtre. Les auteurs n'avaient plus assez d'autorité pour imposer le réalisme à un public qui n'était plus en état de le supporter. Le goût des réalités voulait maintenant dire le besoin de s'instruire plus largement répandu. Mais le public, devenu de plus en plus étendu, ne montrait pas seulement son besoin des choses sérieuses par son désir d'information. Il voulait aussi, maintenant qu'il était en grande partie composé de femmes, une littérature à son usage qui fût dans la fiction « unexceptionnable ». La langue s'était purifiée tout au cours du siècle, au point — on se le rappelle — que de tels mots employés constamment par Addison — le mot « stomach » par exemple — choquaient maintenant les oreilles d'une femme de chambre (celle de Mrs. Thrale) et suscitaient chez la soubrette des protestations. Dans les Mémoires de Lady Sarah Lennox, une note indique combien le raffinement indispensable aux « ears polite » avait été persévérant et sérieux. Cette pruderie n'était pas en effet seulement morale ; c'était une délicatesse qui voulait volontairement oublier les côtés pénibles ou malpropres de l'existence. Le contraste avec la légèreté et le laisser-aller des Français en ces matières rend la délicatesse, la « propriety » anglaises encore plus frappantes. Ce n'est pas seulement parce que le Français est fanfaron de vice que Smollette le méprise. C'est aussi parce que son mouchoir sale et son manque de tenue l'indisposent et le déçoûtent. De semblables dégoûts, Walpole en éprouve en enten-

dant les conversations du grand monde au sujet de la maladie du Dauphin : Cole, Mrs. Thrale, et bien d'autres, donnent aussi de pareils exemples. Cette délicatesse va de pair avec le besoin de moralité. Nous sommes loin des obscénités de Pope et de Swift. Et au début du xix^e siècle, cette « fastidiousness », qui peut devenir de la « primness » ou de la « priggishness », fera l'objet de maintes remarques, de Hazlitt ou de Leigh Hunt, au sujet des auteurs de la Restauration devenus impossibles à jouer ; et même à propos d'auteurs comme Shakespeare, dont un Bowdler fera une édition « pour les familles », ou de Spenser, dont Murray songera à faire une édition épurée (castigated) de la *Faerie Queene*, pour qu'elle puisse être mise entre toutes les mains. James Ballantyne demandera à Scott de changer un épisode dans son *Ronan's Well*, épisode considéré comme inconvenant « parce qu'on ne devait pas voir une jeune fille du monde dans des circonstances scabreuses ». On sait d'ailleurs combien Scott, pourtant grand admirateur des romanciers du xviii^e siècle, sera prude et prudent lorsqu'il traitera des passions de l'amour dans ses propres romans.

Une anecdote fameuse, justement rapportée par sir W. Scott, résume bien l'état de choses. Il s'agit d'une de ses tantes, dame du monde, alors « d'un certain âge ».

Un jour que nous étions seuls, elle me demanda si j'avais jamais lu les romans de Mrs. Behn. *I confessed the charge*. Pouvais-je lui donner la possibilité de les voir ? Je dis avec quelque hésitation que je croyais pouvoir y parvenir, mais j'ajoutai que je ne pensais pas qu'elle aimerait, soit les manières, soit le langage, qui se rapprochaient trop des mœurs et du langage du temps de Charles II, *to be quite proper reading*. « N'importe », dit la vieille dame, « je me rappelle qu'ils étaient si admirés et qu'ils m'intéressaient tellement, que cela me ferait plaisir d'y jeter les yeux encore une fois ». Il n'y avait donc qu'à obéir. J'envoyai, dans un paquet cacheté et confidentiel, les romans de Mrs. Behn à ma *gay great aunt*. Quand elle me revit, elle me redonna Aphra, convenablement empaqueté, en me disant à peu près ceci : Reprenez votre « bonnie Mrs. Behn », et, si vous voulez mon avis, mettez-la au feu, car il m'a paru impossible de finir le premier roman. » Mais, ajouta-t-elle, « n'est-ce pas là une chose bien étrange que moi, qui suis maintenant une vieille femme de quatre-vingts ans et, de plus, me trouvant seule, je me sens toute honteuse de lire un livre qu'il y a soixante ans j'avais entendu lire à haute voix, pour l'amusement de grandes assemblées ou se trouvait la société la meilleure, la plus distinguée de Londres ? »

Dans la seconde moitié du xviii^e siècle, le rôle de la femme prend une valeur que reflète la littérature. On sait combien sont importants les caractères de Sophia et d'Amelia dans Fielding, ceux de Pamela et de Clarissa dans Richardson : on sait que la sœur de Mr. Allworthy est assez érudite ; tout ceci semble indiquer un changement. Dans la réalité, les actrices prennent alors une grande importance ; à un tout autre point de vue, dans le monde,

les femmes comme Mrs. Thrale, Mrs Montagu, puis Miss Carter, Fanny Burney, Miss Edgeworth, vont devenir des personnages de premier plan.

La femme était bien résolue à prendre une place dans la société. Deux courants s'étaient manifestés sur la manière dont elle obtiendrait cette place, ceci dès le début du XVIII^e siècle. Les traditionalistes voulaient la garder dans un état de sujétion et de domesticité, ne lui assignant d'autre rôle que de plaire ou d'être mère de famille. L'autre école était celle des littérateurs, qui, comme Defoe, Addison et Swift, requéraient pour elle une éducation plus sérieuse. En dépit de Rousseau, curieusement hostile à cette manière de voir intelligente, les tendances du mouvement féministe se cristalliseront peu avant la fin du siècle dans *A Vindication of the Rights of Women*, de Mary Wolstonecraft.

Ce sera là une manifestation contre le sentimentalisme qui n'est pas négligeable. Contre ce dernier, en fait, une réaction morale se fit sentir avant 1820.

Coleridge d'abord, avait quelque confiance, non seulement dans l'élan mystique de la religion naturelle, d'après la formule de Wordsworth mais dans les forces spontanées du sentiment. Il ne manqua pas de voir que sensibilité et sentiment n'étaient souvent qu'affaire de dégoût passager inspiré par la présence importune de maux qui troublent la tranquillité égoïste. La sensibilité n'est pas toujours la vraie bonté. C'est souvent une affectation qui, soit en nous-mêmes, soit en public, nous fait trembler pour des infortunes négligeables que nous grossissons pour le plaisir d'étaler nos sentiments affectifs. La sensibilité et la sentimentalité contrarient « souvent la vraie sympathie et favorisent un égoïsme efféminé. » Elles favorisent la corruption de l'intelligence et du cœur, la « sensiblerie » qui sévit si longtemps dans la littérature et dans les salons, et qui « côtoie de si près la sensualité ».

Vice aimable dont la poésie et le roman, depuis 1760, portaient partout la trace, et qui devait s'étendre avec plus ou moins de transformations dans tout le XIX^e siècle. Tout le mal causé par Hobbes et l'école matérialiste, dit encore Coleridge, n'est rien en comparaison de la corruption morale répandue par la philosophie sentimentale de Sterne et de ses nombreux imitateurs. Les passions les plus méprisables, la plus coupable inconstance en amour, s'appelèrent « le cœur », « le sentiment irrésistible », « la ten tre sensibilité ». Et si « les frimas de la pudeur et les chaînes de glace de la loi humaine fondaient à la chaleur généreuse de la nature, qu'y pouvait-on ? »

Ainsi, de 1760 à 1789, puis de 1795 à 1820, les tendances moralisatrices s'affirmèrent dans certains milieux chaque jour davantage. L'importance sociale de la morale, le culte des apparences

vertueuses, que Fielding pourtant si franc avait lui-même conseillé, et même de la vertu réelle et sincère, s'accrut peu à peu, et presque toute la nation s'achemina vers un rigorisme moral d'un caractère spécifiquement anglais. Celui-ci, pour avoir sévi avec une intensité moindre que la tyrannie puritaine du xvii^e siècle, ou que le rigorisme à attitude guindée, renfrognée, et pharisaïque qui régnera — si nous regardons vers l'avenir — au xix^e siècle après le *Reform Bill* de 1832, ne serait pas cependant sans analogie avec ce dernier, dont, au reste, il est le prédécesseur. La courbe rigoriste qui atteint un haut degré en 1820 restera longtemps — presque jusqu'en 1890 — à son point culminant, presque sans oscillation ou inclinaison vers une détente. Pendant les deux époques, on pourrait constater aussi en littérature — à quelques exceptions près, qui confirmeront la règle — les « vacances » de l'humour, qui est loin d'être aussi apprécié ou cultivé qu'aux époques de franchise et de liberté.

En 1760 comme en 1820, une classe de la société, s'inspirant des idées qu'un mouvement religieux s'évertuait à mettre en valeur, et qui permettait de diriger l'attention des masses vers les espérances d'une vie future meilleure, les consolations du mysticisme religieux, et peut-être plus encore la crainte des châtiments de l'autre monde, exercèrent une influence certaine sur le ton et les attitudes morales de chacune des autres classes de la société.

Vers 1760, avec Wesley et Whitefield, le méthodisme avait réussi à remettre en honneur cet enthousiasme que, des philosophes de sens rassis, auraient voulu, vers 1720, sinon bannir de l'âme humaine, au moins rigoureusement réfréner — et un réveil religieux s'ensuivit. Vers 1830, ce sera un mouvement identique, quoique assez dissemblable, mais néanmoins très spiritualiste dans son essence, qui tournera l'attention de la nation vers les questions religieuses, tandis que les classes moyennes, souvent non conformistes, donneront un ton d'austérité et de sentimentalisme moral indiscutable à toute la nation. De même aussi, un monarque autoritaire, à chacune de ces époques, Georges III, au xviii^e siècle, Victoria, au xix^e siècle, s'appliqueront à donner à leur cour un ton de vertueuse et cérémonieuse respectabilité, qui mettra en honneur les vertus domestiques.

L'analogie, toutefois, entre ces deux époques ne saurait être poussée beaucoup plus loin. On notera seulement que, dans un cas comme dans l'autre, les classes où la ferveur religieuse et les préoccupations morales se manifestent avec le plus d'intensité sont souvent les classes moyennes qui, dans un temps comme

dans l'autre, se firent un devoir de s'enrichir par le négoce et, à la seconde époque surtout, par l'industrie.

Toutefois, en 1830, le mouvement d'Oxford s'adressera à des esprits bien plus raffinés et bien plus cultivés que le réveil religieux du XVIII^e siècle, et remontant vers l'élite avec le mouvement d'Oxford, l'élan religieux atteindra des couches sociales nouvelles, d'un niveau supérieur, presque aristocratique et beaucoup plus intellectuel.

Bien moins intellectuel est le mouvement rénovateur qui va de 1790 à 1820, et qui vient de nous occuper. Il est surtout social et politique, en même temps que sous la poussée rigoriste des classes moyennes, il est moral dans son essence.

En 1820, le rigorisme moral n'a donc pas tout à fait atteint son maximum d'intensité, mais il est près de le faire. Au point de vue des biens matériels, les classes moyennes sont en train de conquérir rapidement la première place, et bientôt auront-elles une grande partie du pouvoir. Ces conquêtes, elles les devaient à l'ascendant de leurs principes moraux, et à la grande rigidité avec laquelle elles les appliquaient, au moins en apparence, et voulaient que les autres les appliquent. Le succès dans les affaires était d'ailleurs pour beaucoup d'esprits le meilleur témoignage d'une satisfaisante conduite de la vie, une sorte de sanction et de rétribution. Cette rigidité s'exerçait aussi bien dans les relations d'affaires que dans les mœurs et dans la religion. Sous l'impulsion des dissidents, l'Eglise Etablie et la haute société étaient bien contraintes de tenir compte de ce courant d'opinion. A la ville, dans l'intimité certains milieux Whigs très indépendants, à la campagne certains Tories, qui vivaient grassement près de la nature et du monde paysan, avaient gardé une grande facilité de mœurs et quelque libéralisme moral. Les relâchements du peuple, si caractéristiques au XVIII^e siècle, se perpétuaient encore ouvertement. La description des plaisirs populaires d'un dimanche anglais dans *Childe Harold* en est la preuve. Ce dimanche est encore loin de ressembler à un dimanche victorien. Enfin, à la cour même, on n'était pas encore très exigeant sur les mœurs. C'est pourtant de ce dernier endroit qu'en 1837, une jeune reine allait faire partir le mot d'ordre moral que tous les rangs de la société vont accepter désormais, et qui va donner à la vie des Anglais cet aspect de haute, redoutable et froide moralité qui sera un des traits caractéristiques qui la domineront pendant tout un siècle.

Enfin — et cette fois il est moins question de ressemblance que de lien et de continuité — les fondements philosophiques récem-

ment construits pour édifier la morale unissent la fin de la période de 1760 à 1789 — au début de celle qui suit immédiatement. L'« Utilitarisme », la philosophie utilitaire, et quelques-uns des grands principes qui en découlent, après avoir fait leurs débuts au xviii^e siècle, dans un cercle relativement restreint, ont continué à être très en faveur pendant plusieurs décades de l'ère suivante. De même l'attitude non seulement moralisante mais prédicante chez les laïques, à l'époque d'Addison comme à celle de Richardson, se renforce à la fin du xviii^e siècle, pour continuer au commencement du xix^e. Wordsworth et Coleridge, Southey lui-même, sont des laïques qui n'ont cessé de prêcher par leurs paroles ou par leurs écrits. Ils sont à cheval sur les deux siècles. Wordsworth, surtout, répond bien au type concret qui, de temps en temps mis en évidence, symbolise l'attitude morale d'une époque ou d'un milieu. Or, malgré une originalité puissante, cultivée d'ailleurs avec obstination, il représente bien certaines tendances qui, chez lui, rattachent le passé et le temps d'avant sa naissance avec l'époque où il vécut : d'une part et de l'autre, l'évolution de son esprit à partir de 1800, tout comme l'attitude de cet esprit, concorde bien avec celle de beaucoup de ses compatriotes qui se figèrent dans un hautain refus réactionnaire d'accepter, au nom de la morale, le progrès social.

De même, l'anglicanisme orthodoxe que Wordsworth professa à la fin de sa vie appartient spécifiquement au xix^e siècle. Le redressement moral et religieux des milieux anglicans est au xix^e siècle un fait qui n'a pas de parallèle au xviii^e siècle.

Mais, au point de vue politique et social, on peut dire que la société — en prenant le mot dans ses deux sens — s'est défendue, et a résisté aux influences bonnes ou mauvaises qui pouvaient la détruire. Elle ne l'a pas fait sans doute de son plein gré, mais elle a eu d'instinct le pragmatisme de s'adapter aux circonstances et de suivre les directives que la Bourgeoisie lui donnait. Mettant la religion, la morale et la respectabilité de son côté, elle a pu, en faisant réellement ou en apparence quelques sacrifices à la spiritualité, maintenir son prestige, ses privilèges et sa fortune.

Le mouvement religieux dans la littérature du XVII^e siècle

par Anatole FEUGÈRE,

Professeur à l'Université de Toulouse.

VIII

La prédication de Bourdaloue (1).

Ce qui fait la supériorité de Bossuet, comme orateur, c'est qu'il se tient à égale distance de tous les excès : excès de la simplicité qui tend à nier les règles de l'art, et l'effort laborieux de l'artiste ; excès de la recherche qui va contre le naturel ; excès de la logique qui, s'adressant à la seule raison, n'a pas de prise sur le cœur et l'imagination ; excès du pathétique qui entraîne le cœur sans obtenir l'assentiment réfléchi de la raison, condition indispensable des fermes propos et des conversions profondes. Ce merveilleux équilibre d'un génie infiniment riche et bien plus complexe qu'on ne le dit, ne fut pas apprécié des contemporains à sa juste valeur. A Bossuet ils ont préféré ceux qui donnaient de parti pris dans quelques-uns de ces excès favorisés par le goût régnant. Bossuet débordait la définition de l'orateur idéal ; il y avait en lui, si j'ose dire, trop de passé à la fois et trop d'avenir. On lui préféra donc ceux qui étaient taillés à la mesure de la mode alors en honneur. Ce fait nous étonne aujourd'hui à ce point que nous sommes tentés de le tenir pour impossible. Il n'en est pas moins établi.

En dix ans, de 1659 à 1669, Bossuet a prêché quatre stations à la Cour : soit trois fois de moins que Massillon, une fois de moins que Bourdaloue, juste autant que dom Cosme, cet inconnu, qui eut son moment de vogue. Nous croyons volontiers qu'il n'y a qu'une oraison funèbre qui compte, celle de Henriette de France. Pour nous, en effet, celle-là seule *existe*, que Bossuet a prononcée, mais c'est dans une petite chapelle de Chaillot qu'il l'a prononcée, tandis

(1) *Œuvres complètes* de BOURDALOUE. Versailles, 1812, 16 vol. in-8 ; Sainte-Beuve : *Lundis*, t. IX ; A. Feugère : *Bourdaloue, sa prédication et son temps*. Paris, 1874, in-8 ; Lauras : *Bourdaloue, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1881, 2 vol. in-8 ; Castets : *Bourdaloue : la vie et la prédication d'un religieux au XVII^e siècle*, Paris, 1901-4, 2 vol. in-8 ; Griselle : *Histoire critique de la prédication de Bourdaloue* ; Paris, 1901, 2 vol. in-8 ; Lanson : article de 1901 recueilli dans *Études d'histoire littéraire*. Paris, 1930, in-8 ; Brunetière : *Études critiques...*, t. VIII ; Byrne : *Bourdaloue moraliste*. Paris, 1929, in-8 ; Funck-Brentano : *Le drame des prisons*. Paris, 1900, in-12.

que François Faure prononçait l'éloge funèbre de cette princesse à Saint-Denis, et le Père Senault à Notre-Dame. Ainsi, sans doute, l'avait voulu sa fille Henriette d'Angleterre. Elle savait goûter Molière et Racine, mais elle ne mettait pas à sa vraie place Bossuet, qu'elle connaissait pourtant, car elle l'avait entendu plus d'une fois au Louvre. Et elle n'était pas la seule qui, tout en vénérant le saint et docte prélat, ne le jugeait pas, comme nous, unique en son genre. M^{me} de Sévigné trouve le sermon prononcé par Bossuet pour la profession de Louise de la Vallière, « moins divin » que celui de Fromentières prononcé pour sa prise d'habit. L'éloquence de Bossuet avait laissé si peu de traces dans la mémoire de ses contemporains, que l'abbé Lambert, auteur d'une *histoire littéraire du siècle de Louis XIV*, ne mentionne pas même Bossuet parmi les orateurs de la chaire. Il cite Fléchier, Mascaron, Bourdaloue, le Père La Rue comme les maîtres de l'oraison funèbre. Quant à Bossuet, il est relégué dans la foule des théologiens et des controversistes. Voltaire écrit de son côté : « Lorsque Bourdaloue parut, Bossuet ne passa plus pour le premier prédicateur. » Avait-il même passé pour le premier prédicateur avant l'apparition de Bourdaloue ? Il est permis d'en douter.

Quoi qu'il en soit, quand Bossuet cesse de prêcher d'une façon suivie, en 1660, Bourdaloue commence sa carrière de sermonnaire qu'il poursuivra sans interruption durant trente-quatre ans jusqu'à sa mort (1704) avec le plus grand succès. Fénelon cependant l'a vivement critiqué dans ses *Dialogues sur l'Eloquence* :

Son style est tout uni, il n'a aucune variété : d'un côté, rien de familier, d'insinuant et de populaire ; de l'autre, rien de vif, de figuré et de sublime ; c'est un cours réglé de paroles qui se pressent les unes les autres ; ce sont des déductions exactes, des raisonnements bien suivis et concluants, des portraits fidèles ; en un mot, c'est un homme qui parle en termes propres et qui dit des choses très sensées... Il est très capable de convaincre ; mais je ne connais guère de prédicateur qui persuade et qui touche moins.

Ce jugement est en somme ratifié par la postérité. Fénelon cependant juge Bourdaloue avec trop de sévérité. A l'en croire, ce prédicateur n'aurait que les qualités d'un bon professeur, très sérieux, très consciencieux, très ennuyeux. Or on rencontre souvent chez Bourdaloue le ton simple et familier de la causerie, relevé par une pointe de malice. Veut-il reprendre, par exemple, ceux qui ont trouvé « l'art d'être dévots sans être chrétiens » :

Dévotion zélée, dira-t-il, mais fort zélée pour autrui et très peu pour soi. Depuis que telle femme a levé l'étendard de la dévotion, il semble qu'elle soit devenue impeccable et que tous les autres soient des pécheurs remplis de défauts... On inquiète des gens, on les fatigue, on va même jusqu'à les

accabler. Le prophète disait : *Mon zèle me dévore*, mais combien de prétendus zélateurs pourraient dire : *Mon zèle, au lieu de moi-même, dévore les autres.*

Il est vrai que ce texte est tiré des *Pensées*. En voici donc un autre, extrait d'un sermon *pour la commémoration des morts*. Bourdaloue oppose la piété des païens à la sensiblerie des chrétiens :

Au lieu qu'autrefois les païens gageaient des hommes pour pleurer aux obsèques de leurs parents, pendant qu'eux-mêmes ils étaient occupés à faire les sacrifices ordinaires pour apaiser leurs mânes, croyant, dit Sénèque, qu'ils remplissaient beaucoup mieux le devoir de la piété filiale par leur dévotion que par leurs larmes, et qu'il était beaucoup plus juste de se décharger sur d'autres de l'office de pleurer que de celui de prier ; nous, par une opposition bien bizarre, et par un aveuglement encore plus déplorable, nous gageons, au contraire, des hommes pour prier, et nous nous contentons du soin de pleurer.

Le style de Bourdaloue, toujours net et clair, est souvent fort, nerveux, hardi. Parlant de la Nativité, il célèbre « les anéantissements adorables » de Jésus, et, le jour de la Passion, « sa faiblesse toute-puissante ». Parmi des développements solides et serrés se glisse quelquefois une image qui les égaye. Il dénonce, par exemple, « ces vertus chimériques et *plâtrées* dont nous recevrons plus de confusion que de nos vices mêmes reconnus de bonne foi et confessés ».

L'onction, cette effusion affectueuse du cœur que lui dénie Fénelon, ne lui est pas étrangère, soit qu'il sollicite la pitié de ses auditeurs pour les âmes qui souffrent dans le Purgatoire, soit qu'il leur dise les joies de la charité, soit qu'il réclame leur compassion en faveur des prisonniers, auxquels nous la devons en tout cas, d'abord s'ils sont innocents et plus encore s'ils sont coupables, car « pour être criminels, ne sont-ce pas toujours des hommes ? » soit enfin qu'il rassure les âmes de bonne volonté qui voudraient tant savoir prier, mais qui cherchent en vain les paroles :

Ce n'est point par une abondance de paroles que l'on s'énonce ; souvent la bouche ne dit rien, mais l'âme sent, et qu'est-ce que ce sentiment ? qu'il est touchant ! qu'il est consolant ! qu'il est efficace et puissant ! A l'exemple de ce disciple favori qui reposa sur le cœur de Jésus-Christ, on s'endort tranquillement entre ses bras et dans son sein. Quel mystérieux sommeil ! Quel repos !

Et comme il sait s'attendrir, Bourdaloue sait aussi prendre le ton véhément qui convient aux menaces lorsqu'il s'adresse aux égoïstes endurcis :

Idolâtres de vos sens et tout occupés de vous-mêmes, vous n'avez d'attention que pour vous-mêmes, de sentiments que pour vous-mêmes. Que le pauvre pâtisse dans la disette, que la malade languisse sur la paille, que la veuve chargée d'enfants et percée de leurs cris ressente toutes leurs douleurs

et ne puisse répondre à leurs gémissements que par ses larmes, comme ce sont des maux étrangers et qui n'approchent point de vous, pourvu que votre sensualité soit satisfaite, pourvu que votre corps ait toutes ses commodités et toutes ses aises, vous êtes contents et vous ne pensez guère si les autres le doivent être. Mais Dieu y pense, et viendra le temps où il saura vous y faire penser malgré vous, quand pour la justification de sa providence, il vous demandera raison du pauvre, quand il vous rejettera sans miséricorde, comme vous avez rejeté le pauvre sans compassion.

Les passages de ce genre ne sont pas fréquents chez Bourdaloue. Son pathétique vient d'ordinaire moins des brusques élans de l'âme que du mouvement même de la pensée en train de découvrir et de démontrer la vérité. Il doit son éloquence à la méthode analytique mise en honneur par Descartes. Une des règles de la méthode cartésienne était de « diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». Les sermons de Bourdaloue offrent des modèles parfaits de l'art oratoire purement didactique qui s'adresse à l'intelligence, à « l'esprit pur », et dont la marche régulière est ostensiblement concertée. Cette marche d'ailleurs n'est pas monotone, car le mouvement s'accélère ; les arguments se succèdent de plus en plus forts et pressants, brisent l'élan de l'adversaire, le refoulent et l'acculent à son dernier retranchement ; tout est si bien prévu, tout est dirigé avec une telle sûreté qu'on a beau résister, on subit l'ascendant de cette force lucide qui vous impose tranquillement sa décision et vous manœuvre à sa guise. De là son prestige auprès de ses auditeurs, surpris et ravis de trouver chez un prédicateur les qualités toutes militaires, dont ils avaient fait l'épreuve sur les champs de bataille. « Silence, voici l'ennemi ! » s'écriait le grand Condé quand il le voyait monter en chaire. La vigueur de sa dialectique arrachait au duc de Grammont ce juron flatteur : « Morbleu ! il a raison. » « Il frappe comme un sourd », disait M^{me} de Sévigné. Comme un sourd, oui, mais non pas comme un aveugle, car il voyait fort bien où portaient ses coups, et il les dirigeait où et comme il voulait.

Voici, dans le sermon sur le *Jugement dernier*, un exemple de cette dialectique pressante qui produit une espèce d'émotion tout intellectuelle, par le mouvement seul de la pensée active, par la progression continue de ces idées-forces, dont l'énergie est d'autant plus efficace qu'elles apparaissent dépouillées de tout cortège sensible. Le jugement dernier ! que de tableaux et de bas-reliefs, que de descriptions truculentes évoque cette émouvante comparution des âmes citées devant le souverain juge ! N'attendez rien de tel. Nous serons jugés, dit simplement Bourdaloue, chrétiens, par notre foi, hommes, par notre raison. Chez ceux qui ont laissé perdre leur foi, elle se réveillera pour les accuser. Si le

libertin en appelle de la foi à la raison, la raison, incapable de le sauver, suffira pour le condamner, en prouvant que son aveuglement est volontaire. Si la raison s'est égarée, son égarement même est coupable, attendu qu'elle a su toujours demeurer clairvoyante, quand elle s'est mise au service de l'égoïsme, et ne s'endormait qu'au moment où il le fallait combattre :

Il m'a souvent ôté la respiration, disait M^{me} de Sévigné ! par l'extrême attention avec laquelle on est pendu à la force et à la justesse de ses discours, et je ne respirais que quand il lui plaisait de finir.

Assurément, cette dialectique pressante, qui poursuit le pécheur, et retourne contre lui ses excuses prétendues, offre un intérêt dramatique. C'est le triomphe de la raison. Les démonstrations sont irréfutables. L'esprit est convaincu. L'âme n'est pas entièrement conquise. Elle n'est pas encore tournée à aimer la vérité démontrée, qui lui est comme imposée du dehors, sans s'être installée dans notre conscience profonde, en sollicitant de nous ce concours laborieux qui nous la fait chérir d'autant mieux, que sa recherche nous a coûté plus de peine.

Lorsqu'il traite le thème de la mort, Bourdaloue se garde bien de nous offrir la vision effroyable que nous suggérerait Bossuet. Ce n'est pas la mort qu'il regarde, c'est la pensée de la mort, dont il démontre les avantages pour la pratique de la vie chrétienne. La vie de l'homme, dit-il en substance, est dans ses passions à réprimer, des conseils à prendre sagement, des devoirs à accomplir. Tels sont les trois points, dont le premier est lui-même subdivisé en trois parties : pour réprimer les passions, il faut savoir qu'elles sont vaines, insatiables et injustes. C'est la pensée de la mort qui nous en avertit. Tout cela est sage et méthodique. « Il a raison, morbleu ! » Mais de tout cela que va-t-il rester dans l'âme de l'auditeur ? Les « puissances trompeuses », comme les nomme Pascal, vont bientôt reprendre tout leur empire, car elles n'ont pas été touchées par cette argumentation tranquille et péremptoire, au lieu que Bossuet les a profondément ébranlées en évoquant

ce je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue... quand tout est mort en l'homme, jusqu'à ces termes funèbres par lesquels on exprimait ses malheureux restes.

Tantôt Bossuet semble triompher avec l'Eternel et goûter un hautain plaisir à rabaisser notre orgueil, tantôt il a pitié de notre misère, où il découvre soudain la seule raison d'espérer. Et ces émotions qu'il a suscitées sont de telle nature qu'elles auront beau se dissiper au contact de la vie qui nous reprend et de ses joies qui nous enchantent, elles sont prêtes à renaître au fond de

notre âme sur laquelle auront glissé sans laisser de traces les instructives leçons de Bourdaloue.

On pourrait croire que Bossuet, laissant toujours, sauf dans les oraisons funèbres, une part à l'improvisation, et n'ayant donc pas donné à sa rédaction une forme définitive, doit perdre plus à la lecture que Bourdaloue, qui apprenait par cœur ses sermons. Or il n'en est rien. Le style de Bossuet est si vivant qu'il a gardé toute sa puissance d'incantation. En le lisant, il nous semble que nous le voyons et que nous l'entendons. Son pathétique nous touche encore à trois siècles de distance. On dirait que dans son éloquence le courant passe toujours. Il ne passe plus dans celle de Bourdaloue, qui devait compenser l'insuffisance de pathétique réel et profond par les moyens plus superficiels de l'action oratoire.

Sa physionomie, sans doute, ne devait pas être très animée, s'il tenait constamment ses yeux fermés comme le lui reproche Fénelon. Mais si sa contention d'esprit l'obligeait à fermer les yeux pour ne pas perdre le fil de son discours, qui sait s'il n'en tirait pas des effets puissants ? Quand il dénonçait, par exemple, ces hypocrites qui seront confondus au jour du Jugement : « Je vous le demande, disait-il, qui peut concevoir de quelle confusion seront couverts tout à coup et accablés tel peut-être et telle qui sont ici présents, qui portent au fond du cœur de quoi les diffamer ? » En prononçant ces mots, ne rouvrait-il pas soudain les yeux pour asséner à tel et telle de ses auditeurs prêts à rentrer sous terre un de ces regards « forlongés » comme ceux dont Saint-Simon foudroyait ses adversaires.

Fénelon, qui accuse Bourdaloue de fermer les yeux, lui reproche en même temps de faire trop de gestes et d'avoir un débit trop rapide, comme il arrive souvent à ceux qui récitent au lieu de parler. Mais malgré ses critiques, un débit rapide et une action très animée durent contribuer au succès de Bourdaloue. Ces effets un peu gros et trop voyants peut-être au gré des connaisseurs, masquaient l'allure lente et compassée d'une argumentation serrée et donnaient au discours, savamment ordonné, l'apparence du beau désordre auquel se reconnaissent les génies de grande envergure. Au reste, si l'éloquence de Bourdaloue nous paraît froide aujourd'hui à force d'être raisonnable, cet excès de raison n'était pas pour déplaire en un temps où la grandeur morale paraissait inséparable de l'excellence intellectuelle.

Bourdaloue, écrit l'abbé d'Olivet, nous a fait préférer à tout le reste la raison mise dans son jour... Ce grand orateur est le premier qui ait réduit pour nous l'éloquence à n'être que ce qu'elle doit être, je veux dire à être l'organe de la raison et de la vertu.

Voltaire l'admire pour avoir « étalé » dans la chaire « une raison toujours éloquente ». Seule, M^{me} de Sévigné, qui pourtant le prône avec enthousiasme, s'accorde avec Fénelon pour faire les réserves opportunes :

J'en suis charmée, écrit-elle au sujet de Bourdaloue, j'en suis enlevée, et cependant je sens que mon cœur n'en est pas plus échauffé et que toutes ces lumières dont il a éclairé mon esprit ne sont point capables d'opérer mon salut. Tant pis pour moi. Cet état me fait souvent beaucoup de frayeur.

Raison toujours éloquente, éloquence toujours raisonnable, voilà bien ce que nous n'admirons plus autant que Voltaire et l'abbé d'Olivet. Nous serions tentés d'appliquer à Bourdaloue le jugement de Bossuet sur Calvin, dont il n'aimait guère le « style triste ». Mais un style sévère ne convenait-il pas à la sévérité de la morale qu'il prêchait ? Car ce jésuite prêchait, à la grande surprise de ses auditeurs, une morale austère. Ils s'attendaient à trouver dans ce bon Père un de ces casuistes complaisants dénoncés par les *Provinciales*, et ils trouvaient dans ce disciple de Molina l'austérité d'un janséniste, qui met l'accent sur la crainte plutôt que sur l'amour : « Personne ne sait, disait-il un jour, s'il est en état de grâce ou s'il n'y est pas. » « Incertitude affreuse », certes, mais qu'il faut sans cesse rappeler aux pécheurs toujours tentés d'oublier ce fait importun et de vivre dans une sécurité trompeuse :

Je sais que cette morale peut causer du trouble à quelques consciences ; mais plutôt à Dieu que je fusse aujourd'hui assez heureux pour produire un effet si salutaire ! car je parle à ces consciences criminelles que de fréquentes rechutes ont confirmées dans l'iniquité. Or l'unique ressource pour elles est qu'elles soient troublées par la parole de Dieu. Aussi, bien loin de craindre de les troubler, mon unique crainte serait de ne les troubler pas ou de ne les troubler qu'à demi. — Mais cela les pourrait désespérer. — Eh bien ! quel mal de les désespérer pour un temps, afin d'établir en eux l'espérance pour jamais ?

La sévérité de Bourdaloue, c'était la revanche éclatante de la Compagnie de Jésus calomniée par les jansénistes qui se prétendaient, en vertu d'un privilège exclusif, les seuls gardiens de la morale chrétienne. Et Bourdaloue se plaît à souligner que ses instructions les plus sévères sont conformes aux décisions des théologiens « les plus soupçonnés de pencher vers le relâchement ». Dans le sermon sur *l'aumône*, il fait une obligation stricte aux riches de donner en certains cas, non seulement le superflu, mais une partie du nécessaire, et non sans malice, il ajoute :

Ce que je pense n'est point ce qui s'appelle de la morale sévère, puisque c'est la morale même de ceux qu'on a le plus soupçonnés et accusés de relâchement.

Aussi a-t-on pu dire qu'« il n'est peut-être pas un seul des proches adressés aux jésuites par l'auteur des *Provinciales*, qui ne trouve sa réponse dans quelque passage des *Sermons*. »

Au lieu de chercher, comme le complaisant casuiste des *Provinciales*, parmi les opinions probables, celle qui est la plus accommodante, Bourdaloue n'admet qu'un principe, c'est de suivre la loi commune, au lieu de chercher les exceptions qui permettent de s'en exempter.

« Je suis bien aise, disait le casuiste à Louis de Montalte, d'avoir trouvé ce moyen de vous soulager. Allez, vous n'êtes point obligé de jeûner. » Mais écoutez Bourdaloue : « Le seul nom de dispense doit nous faire trembler. » Il n'est pas moins intransigeant sur la direction d'intention et les équivoques.

Quand il s'agirait de convertir et de sauver tout le monde, Dieu ne voudrait pas que je fisse un mensonge, quoique léger et jusque dans cette circonstance, il s'en tiendrait offensé. Quand il s'agirait de procurer à Dieu toute la gloire qui lui peut être procurée, Dieu ne veut point de cette gloire à une telle condition. Il veut que j'abandonne même le soin de sa gloire plutôt que de commettre le moindre péché.

Bourdaloue rappelle maintes fois à ses auditeurs les erreurs doctrinales du jansénisme et proteste avec indignation contre les attaques auxquelles, après et d'après les *Provinciales*, les jésuites ne cessent plus d'être en butte.

Il faut humilier ces gens-là, dit-on, et il est du bien de l'Eglise de flétrir leur réputation et de diminuer leur crédit. Car cela s'établit comme un principe : là-dessus on se fait une conscience, et il n'y a rien que l'on ne se croie permis par un si beau motif... On invente, on exagère, on empoisonne les choses, on ne les rapporte qu'à demi, on fait valoir ses préjugés comme des vérités incontestables, on débite cent faussetés, on confond le général avec le particulier ; ce qu'un a mal dit, on le fait dire à tous ; et ce que plusieurs ont bien dit, on ne le fait dire à personne.

Les esprits justes et modérés, comme Boileau ou M^{me} de Sévigné, qui appréciaient surtout chez les jansénistes la hauteur morale, savaient gré à Bourdaloue de ne rien leur céder sur ce point. A la gravité de sa doctrine, il joignait la modération et un tact délicat. Ainsi, quand il abordait les questions brûlantes comme celle de la fréquente communion :

Tout cela, dit M^{me} de Sévigné, fut traité avec une justesse, une droiture, une vérité, que les plus grands critiques n'auraient pas eu le mot à dire. M. Arnauld lui-même n'aurait pas parlé d'une autre manière. Tout le monde était enlevé et disait que c'était marcher sur des charbons ardents, sur des rasoirs, que de traiter cette matière si adroitement et avec tant d'esprit qu'il n'y eût pas un mot à reprendre ni d'un côté ni d'autre. J'étais toute ébaubie d'entendre le Père Desmares (janséniste notoire) avec une robe de jésuite.

Toutes les allusions à la controverse janséniste offraient aux auditeurs de Bourdaloue un vif intérêt d'actualité, car les plus frivoles mêmes s'intéressaient à la théologie. Mais, en outre, ils pouvaient goûter dans ses sermons la fine psychologie à laquelle les avaient habitués les plus grands écrivains de ce temps-là. Bourdaloue ne procède pas comme Bossuet ou Pascal, qui découvrent par une sorte d'intuition « l'abîme infini » du cœur humain. Il applique à l'observation morale la même méthode qu'à l'exposition de la doctrine : l'analyse. Il étudie séparément des divers ressorts qui mettent l'âme en mouvement. Après avoir établi méthodiquement une proposition morale, il en vient à l'application. Cela se ramène à un syllogisme dont la majeure est elle-même la conclusion des théorèmes qui le précèdent : Voilà donc ce que vous devez faire. Or voici ce que vous faites. Donc vous devez réformer vos mœurs. Le souci de la pratique amenait Bourdaloue à faire la peinture morale de son temps, peinture dont le parti pris est le même que celui de la comédie ou de la satire : il s'agit en effet de représenter au vrai, non pas les vertus, mais les défauts et les vices.

Les peintures de Bourdaloue étaient si fidèles, si minutieusement poussées dans le détail qu'on prétendait toujours y trouver des allusions personnelles. « Il n'y manquait que le nom », écrivait un jour M^{me} de Sévigné. « Que les noms », aurait-elle dû écrire. Plût au ciel, en effet, qu'il n'y eût qu'un seul nom pour chacun de ces prétendus portraits. Mais hélas ! les noms se pressaient en foule. On n'avait que l'embarras du choix. Aussi bien ne choisissait-on pas et l'on citait pêle-mêle tous ceux qu'on pouvait. Bourdaloue comme La Bruyère s'est plaint de cette malignité qui portait les auditeurs à reconnaître dans ces peintures leurs voisins :

On ne veut plus qu'une morale étudiée... qui serve de miroir où chacun, non pas se regarde soi-même, mais contemple les vices d'autrui.

Il frappe toujours comme un sourd, écrit M^{me} de Sévigné, disant des vérités à bride abattue, parlant à tort et à travers contre l'adultère. Sauve qui peut. Il va toujours son chemin.

Ce qui se trouve en réalité dans les sermons de Bourdaloue, c'est non pas une galerie de portraits individuels, mais la peinture des classes dirigeantes : noblesse, magistrature, clergé. Ces courtisans, qui forment son auditoire ordinaire, il ne les ménage pas. La cour, dit-il, est « le siège de l'orgueil », « le centre de la corruption du monde », une « école d'impiété », « l'écueil de la sainteté ». « Les plus fortes vertus sont sujettes à y faire naufrage. »

A la cour, bien loin de se faire un crime de l'ambition, on s'en fait une vertu ; ou si elle y passe pour un vice, du reste on la regarde pour le vice des grandes âmes, et l'on aime mieux les vices des grandes âmes que les vertus des simples et des petits.

On veut obtenir, par l'intrigue et la cabale, ce qui devrait n'être donné qu'au mérite personnel. Pour faire figure à la cour, pour y jouer gros jeu, on s'endette à plaisir, et l'on ne paye pas ses créanciers.

On n'a rien, dit-on, à leur donner, et néanmoins on trouve de quoi jouer ; parce qu'on ne peut accorder ensemble le jeu et l'entretien d'une maison ; on abandonne la maison, et l'on ménage tout pour le jeu ; on voit tranquillement ... des enfants manquer des choses les plus nécessaires ; ... on les éloigne de ses yeux et on les confie à des étrangers, à qui l'on en donne la charge sans y ajouter les moyens de la soutenir ; on ne les a pas actuellement, ces moyens, à ce qu'on prétend, mais pourtant on a de quoi jouer ; parce qu'il faudrait diminuer de son jeu, si l'on voulait compter exactement avec ses domestiques et les satisfaire, on reçoit leurs services, on les exige à la rigueur ; ... des paroles, on leur en donnera libéralement ; des promesses, on leur en fera tant qu'ils en demanderont ; ils ne perdront rien dans l'avenir, mais à condition qu'ils perdront tout dans le présent, et que cet avenir, à force de le prolonger, ne viendra jamais ; les affaires ne permettent pas encore de penser à eux, et cependant elles permettent de jouer ; parce que dans les nécessités publiques l'aumône coûterait, et que le jeu en pourrait souffrir, on ne connaît point ce commandement : ... on est pauvre soi-même, ou volontiers on se dit pauvre, lorsqu'il y a des pauvres à soulager ; mais on cesse de l'être dès que le moment et l'occasion se présentent de jouer... Que tout à coup on verrait tomber de tables de jeu, si le jeu, par la loi des hommes, était interdit à ces débiteurs, qui, bien loin de le quitter pour se dégager de leurs dettes, entassent dettes sur dettes pour l'entretenir, et se rendent enfin insolubles !

La loi du travail est imposée à tous les hommes, sans exception, mais les nobles croient que vivre noblement, c'est vivre dans l'oisiveté :

Mais je suis, (disent-ils) d'une qualité et dans une élévation où le travail ne me convient pas. Quelle conséquence ! Parce que vous êtes grand selon le monde, en êtes-vous moins pécheur, et l'éclat de votre dignité efface-t-il la tache de votre origine ?

L'oisiveté a développé l'esprit de conversation qui règne dans les salons, où la galanterie est toujours en honneur. Et de la galanterie au libertinage, il n'y a pas loin :

La sensibilité du cœur n'est point un crime en elle-même, mais c'est le principe de bien des crimes, car aisément elle se change en sensualité.

Et la sensualité, horrible en elle-même, entraîne quand elle se propage les crimes les plus abominables ; comme le prouve la célèbre affaire des poisons. En 1679, éclate le procès de la Voisin, où furent compromises tant de personnes, et qui touchaient de si près au roi, que tous les coupables ne furent pas punis. Sur 240 per-

sonnes arrêtées, 34 furent condamnées à mort ; beaucoup d'autres et non les moindres, réussirent à se tirer d'affaire. Les gazettes prudemment se taisaient. C'était un de ces scandales auxquels tout le monde pensait, mais dont personne n'osait parler. Bourdaloue osa : le 1^{er} mars 1682, dans le sermon prononcé devant le roi *sur l'Impureté*, il n'hésite pas à faire une allusion précise et claire à ces horribles messes noires que les clientes de la Voisin célébraient sans honte pour se venger d'une rivale, ou pour obtenir le retour d'un amant volage :

Je dis que c'est pour ce péché (l'impureté) qu'on devient profanateur. L'aurait-on cru, si la même Providence n'avait fait éclater de nos jours ce que la postérité ne pourra lire sans en frémir ; aurait-on cru, dis-je, que le sacrilège eût dû être l'assaisonnement d'une brutale passion ? que la profanation des choses saintes eût dû entrer dans les dissolutions d'un libertinage effréné ? que ce qu'il y a de plus vénérable dans la religion eût été employé à ce qu'il y a de plus corrompu dans la débauche, et que l'homme, selon la prédiction d'Isaïe, eût fait servir son Dieu même à ses plus infâmes voluptés ?

Louis XIV, qui écoutait ces paroles, savait alors que M^{me} de Montespan avait fait dire, sur son corps nu servant d'autel, ces messes noires où l'on égorgeait un enfant dont le sang était versé dans le calice. Il savait contre qui la favorite les avait fait dire. Il savait, qu'après l'arrestation de la Voisin, M^{me} de Montespan avait eu recours à une autre sorcière, la Filastre, pour faire disparaître M^{lle} de Fontanges sa rivale. C'est sur la déposition de la Filastre, que, le 1^{er} octobre 1680, les séances de la Chambre ardente furent suspendues. Voilà ce qu'il faut se rappeler pour comprendre l'effet produit sur le roi et sur tous ceux qui pouvaient soupçonner la vérité, quand ils entendaient Bourdaloue prononcer les paroles suivantes :

L'empoisonnement était parmi nous un crime inoui ; l'enfer, pour l'intérêt de cette passion (l'impureté) l'a rendu commun. On sait, disait le poète, ce que peut une femme irritée ; mais on ne savait pas jusqu'à quel excès pouvait aller sa colère, et c'est ce que Dieu a voulu que nous connussions. En effet, ne vous fiez point à une libertine dominée par l'esprit de débauche : si vous traversez ses desseins, il n'y aura rien qu'elle n'entreprenne contre vous ; les liens les plus sacrés de la nature ne l'arrêteront pas, elle vous immolera. C'est par l'homicide, poursuivait Tertullien, que le concubinage se soutient, que l'adultère se délivre de l'importunité d'un rival, que l'incontinence du sexe étouffe sa honte, en étouffant le bruit de son péché.

On sait quels trésors d'indulgence réservait la bonne société aux grandes pécheresses d'occasion ou même de profession, dont plusieurs, comme Ninon de Lenclos, ouvraient leurs salons à la jeunesse dorée, qui venait y apprendre les façons du bel air et les délicatesses du bon ton. M^{me} de Sévigné elle-même, si honnête femme, s'amuse de voir son fils fréquenter de tels salons. Bour-

daloue, lui, n'entend pas qu'on plaisante de ces fréquentations dangereuses :

Vous connaissiez, dit-il, certaines femmes dont la société fait plus de libertins que les plus contagieuses leçons de ceux qui autrefois ont tenu école de libertinage.

Le contraste entre des mœurs cyniquement païennes et des croyances chrétiennes est un des traits les plus frappants de cette société. On ne se contentait pas d'apporter à l'église des dispositions si profanes qu'on réclamait du prédicateur le même genre de plaisir malveillant qu'on trouvait dans la comédie ou dans la satire, mais on fréquentait l'église comme les promenades, les théâtres et les bals, pour voir et se faire voir :

Les dames y viennent pour voir et se faire voir, pour se donner en spectacles, parées comme des idoles... Ce sont des immodesties dont les plus infidèles mahométans ne seraient pas capables dans leurs mosquées.

Tant que Louis XIV avait donné l'exemple de l'adultère, les courtisans ne s'étaient pas fait faute de l'imiter. Le libertinage de mœurs était alors bien porté. Mais quand le monarque se fut rangé, quand il eut épousé la pieuse marquise de Maintenon, tout changea : les courtisans, pour être bien vus du Souverain, durent, comme lui, se ranger, et comme il leur en coûtait de se ranger effectivement, ils se contentèrent de payer de mine. De là cette hypocrisie qui régnait à la cour, depuis la conversion du roi. Bourdaloue aussi hardiment qu'il avait attaqué l'impureté, quand dominait M^{me} de Montespan, dénonça plus tard le péril de la fausse dévotion :

J'ai la consolation, chrétiens, de parler à des auditeurs pour qui le respect humain n'a jamais dû être un scandale moins dangereux, ni un obstacle plus aisé à vaincre qu'il l'est aujourd'hui, parce que je prêche dans la cour d'un prince, qui, plus zélé que jamais pour les intérêts de Dieu, donne du crédit à la religion... Ce que j'aurais à craindre pour vous, c'est que vous ne fussiez même exposés à un autre respect humain, et qu'au lieu que le respect humain faisait autrefois à la cour des libertins, il n'y fit maintenant des hypocrites. Ce que j'aurais à craindre, c'est que vous ne fussiez ou ne reparussiez chrétiens que par la seule considération du monde, ne servant Dieu que dans la vue de l'homme, au lieu de servir Dieu dans l'homme et de servir l'homme pour Dieu. Voilà l'effet que pourrait avoir contre ses propres intentions la piété d'un roi fidèle à Dieu et défenseur du culte de Dieu : car de quoi n'abuse-t-on pas ?

Bourdaloue montre comment la fausse dévotion compromet la véritable, pour la plus grande joie des libertins et même des honnêtes gens qui, sans arrière-pensée, finissent par croire, en applaudissant le *Tartufe* de Molière, que si, théoriquement, on peut distinguer la vraie dévotion de la fausse, les dévots ne sont, en fait,

que des hypocrites, comme Tartufe, ou des imbéciles, égoïstes et dénaturés par le fanatisme, comme Orgon.

Comme la fausse piété et la vraie ont je ne sais combien d'actions qui leur sont communes, comme les dehors de l'une et de l'autre sont presque tout semblables, il est non seulement aisé, mais d'une suite presque nécessaire que la même raillerie qui attaque l'une intéresse l'autre, et que les traits dont on peint celle-ci défigurent celle-là, à moins qu'on y apporte toutes les précautions d'une charité prudente... Et voilà... ce qui est arrivé lorsque des esprits profanes... ont entrepris de censurer l'hypocrisie, non point pour en réformer l'abus, ce n'est point de leur ressort, mais pour faire une espèce de diversion dont le libertinage pût profiter en concevant et faisant concevoir d'injustes soupçons de la vraie piété par de malignes représentations de la fausse. Voilà ce qu'ils ont prétendu, exposant sur le théâtre et à la risée publique un hypocrite imaginaire, ou même, si vous voulez, un hypocrite réel, et tournant dans sa personne les choses les plus saintes en ridicule... Voilà ce qu'ils ont affecté, mettant dans la bouche de cet hypocrite des maximes de religion faiblement soutenues, en même temps qu'ils les supposaient fortement attaquées ; lui faisant blâmer les scandales du siècle d'une manière extravagante ; le représentant consciencieux jusqu'à la délicatesse et au scrupule sur des points moins importants, où toutefois il le faut être, pendant qu'il se portait d'ailleurs aux crimes les plus énormes ; le montrant sous un visage de pénitent, qui ne servait qu'à couvrir ses infamies.

Aussi courageusement qu'il avait critiqué les vices de la cour, Bourdaloue a signalé bien des abus tolérés par l'opinion dans la magistrature et dans le clergé. Parlant surtout aux privilégiés, il s'est fait auprès d'eux, comme Bossuet, l'avocat des pauvres et des déshérités, et comme Bossuet il sut conquérir par la conformité de sa conduite avec son enseignement, l'autorité qui manque toujours aux orateurs même les plus éloquents, lorsque leurs auditeurs, nés malins, s'aperçoivent du démenti infligé par l'homme à la doctrine qu'il prône, sans avoir la force de joindre à ses préceptes, la leçon de l'exemple. Enfin l'austérité plus accentuée de Bourdaloue montrait que sur le terrain des faits, malgré la fureur des controverses, l'accord existait entre les Jésuites et leurs adversaires :

Etes-vous de la morale étroite ou de la morale relâchée ? Bizarre question, disait-il, qu'on fait quelquefois à un directeur avant de s'engager sous sa conduite... A de pareilles demandes, que puis-je répondre ?... sinon que je suis de la morale de Jésus-Christ ?

La morale de Jésus-Christ supérieure à la morale que lui opposent les « mondains », voilà ce qu'ils enseignent tous, du haut de la chaire, ou du fond de leurs retraites, par leurs paroles qui sont des actes, par leur vie, plus éloquente encore que leurs paroles.

(A suivre.)

L'Art dramatique de Lope de Vega

par Eugène KOHLER,

Professeur de langues et littératures méridionales,
à l'Université de Strasbourg.

VII

Les drames novellistiques.

Au cours de ses lectures incessantes, Lope devait fatalement rencontrer des thèmes dramatiques dans des recueils de nouvelles, espagnols aussi bien qu'italiens. En additionnant les titres de *comedias* que Schack et Hennigs attribuent à la catégorie des drames novellistiques, on arrive à une cinquantaine de pièces : c'est certainement un minimum. Il peut surprendre davantage que Lope en ait pris relativement peu dans les ouvrages espagnols ; il est vrai qu'il n'y en avait pas beaucoup : — Cervantes ne se vantera-t-il pas, dans les *Novelas Ejemplares*, d'avoir créé ce genre en Espagne ? — et que les Italiens étaient passés maîtres dans le genre de la nouvelle en prose. Mais enfin, il y avait le *Conde Lucanor*, ou *Libro de Patronio*, de Don Juan Manuel (composées à l'époque où Boccace écrivait son *Decamerone*, soit vers le milieu du XIV^e siècle), qui contenait 51 nouvelles ; et puis, l'abondante production romanesque du XVI^e siècle espagnol aurait pu fournir à Lope mainte donnée novellistique apte à être dramatisée.

En réalité nous ne connaissons qu'une *comedia* dont la source, même peut-être indirecte, est une nouvelle — la 25^e — du *Conde Lucanor* : c'est *La Pobreza estimada* (1). Une femme honnête résiste victorieusement, malgré sa grande pauvreté, et en l'absence de son mari, aux attaques d'un noceur. Le tentateur honteux se retire au couvent pour y expier ses péchés. Une fin heureuse réunit les deux époux.

Un thème tout pareil se trouve encore traité dans *El piadoos Veneciano* (2), dont l'action se passe cette fois à Venise. Ici,

(1) Citée dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604). — Impr. dans *Parte XVIII* (Madrid, 1623). — Réimpr. par Hartzzenbusch, t. IV, 139 ; et dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. XIV.

(2) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte XXIII* (Madrid, 1638). — Réimpr. par Hartzzenbusch, t. III, 547. — Ed. de l'Ac. Esp., t. XV. — La *Comedia* de Tirso de Molina : *El honroso atrevimiento*, traite le même sujet, avec de légères différences.

l'époux tue le persécuteur de sa femme ; on l'exile. Mais il revient et se présente devant la justice pour sauver sa famille de la famine et d'une mort certaine. Le doge alors lui pardonne. Il est probable que Lope s'est inspiré ici d'un récit italien, contenu dans les *Ecatommili* de Giraldo Cinthio, qui furent beaucoup lus en Espagne, dont une traduction espagnole parut d'ailleurs à Tolède en 1590.

Une seule fois aussi, sauf erreur, Lope a tiré une donnée nouvelle, en la dramatisant, d'un roman espagnol : dans *El remedio en la desdicha* (1) il met en scène l'histoire bien connue et si romanesque des amours d'Abindarraez et de la belle Xarifa, et c'est la *Diana*, roman pastoral de Montemayor, qui lui en a fourni le thème. Ainsi le dit-il lui-même : ... *saquéla en mis tiernos años de la prosa de Montemayor*. C'est donc une des œuvres de jeunesse de Lope, qui la retoucha avant de la publier.

Elle a eu une grande fortune en Espagne (2). Car avant la *Diana* de Montemayor, où elle se trouve intercalée, on ne sait trop pourquoi, elle avait figuré dans l'*Inventario* de Antonio de Villegas, écrit en 1551, publié en 1565, mais Villegas n'en était lui-même pas l'inventeur : le thème se trouve déjà dans une *Cronica del Infante don Fernando, et que ganó Antequera*, elle-même une retouche d'un conte populaire plus ancien. De nombreux romances artistiques — de Timoneda, de Lucas Rodriguez, de Jeronimo de Covarrubias et d'autres — le traitent également ; Cervantes le mentionne dans le *Quijote*, ce qui prouve qu'il devait être très populaire.

On peut encore considérer comme de provenance espagnole le thème de *La doncella Teodor* (3) bien qu'il remonte à un conte oriental recueilli dans les *Mille et Une Nuits* ; mais il avait été traité dans une nouvelle espagnole d'un certain Aragonais Alfonso.

Un seigneur très riche tombe dans la misère ; son esclave Teodora lui suggère de la vendre au Sultan au prix de dix mille di-

(1) Citée sous ce titre dans la 2^e éd. du *Peregrino*, mais sous le titre de *Abindarraez y Narvaez*, dès la 1^{re} (1604). — Impr. dans *Parte XII* (Madr. et Barc., 1620). — Réimpr. par Hartzenbusch, t. III, 133. — Ed. de l'Ac. Esp., t. XI. — Rééd. par Ocerin et Tenreiro dans les *Clásicos Castellanos* (éd. de *La Lectura, Espasa-Calpe*, Madr. et Barc., 1931). Le même volume contient aussi *El mejor alcade et rey*.

(2) V. Harry Austin Deferrari, *The sentimental Moore in Spanish Literature before, 1600*. — Henry Mérimée dans *Bull. Hisp.*, 1928, p. 147-181. — Giro, *ibid.*, 1929, 131-138.

(3) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte IX* (M. 1617). Ed. de l'Acad. Esp., t. XIV. — V. Menéndez y Pelayo, *Crítica literaria*, 5^e série, 1908, p. 130.

nares. Teodora montre dans un concours public qu'elle connaît toute espèce de science mieux que les plus grands savants du royaume. Et le kalife l'achète effectivement pour cent mille dinares, — puis lui rend la liberté.

Nous avons d'autres traces de cette nouvelle en Espagne ; on la rappelle dans les *Respuestas del filosofo Segundo à las cosas que le preguntó el emperador Adriano*, contenues dans la *Crónica General* du roi Alfonse le Sage et dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. Elle fut très populaire, connue par les *libros de cordel* au xvi^e siècle, et c'est de là que Lope l'a tirée. Notre poète complique un peu l'action : il suppose Teodora aimée d'un certain Don Félix, ravie par lui lorsqu'elle devait se marier à Valencia avec un *caedrático* — exemple curieux et amusant où la catégorie austère des professeurs d'université fournit à la littérature un personnage romanesque. Teodora tombe en captivité à Oran ; on la transporte à Constantinople et en Perse ; et c'est là qu'elle triomphe par sa science — musulmane, bien entendu — des savants de l'Orient. Il faut croire que Lope a fait entrer ici certains souvenirs de ses années d'études à Alcalá. Finalement, Teodora et Don Félix se marient.

Une grande partie de ces comédies novellistiques, — la plus grande sans doute — appartient à la première époque de l'activité dramatique de notre poète. La *Laura perseguida* (1) par exemple, fut composée en 1594 à Alba de Tormes : Lope signe l'original de cette pièce le 12 octobre de cette année. La plupart des autres pièces d'action et de caractère novellistiques figurent dans la première liste du *Peregrino en su patria* (1604).

La *Prueba de los ingenios* (2) dont le thème est plus connu par la Turandot de Gozzi et de Schiller, n'est mentionné, il est vrai, que dans la 2^e d. du *Peregrino*. Mais la *Pobreza estimada*, *El remedio en la desdicha* que nous avons nommées plus haut, sont antérieures à 1604. La *hermosa Alfreda* (3) l'est également. Un comte joue ici le rôle de Tristan demandant pour son roi la main d'Yseut. Comme Tristan, il s'éprend lui-même de la belle Alfreda, se marie avec elle et la cache sous un déguisement dans un village. Mais le hasard amène, pendant une partie de chasse, le roi dans

(1) Citée dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604). — Impr. dans *Parte IV* (Madr., 1614). Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., Nouv. série, t. VII, 110.

(2) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte IX* (Madr., 1617). — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. XIV.

(3) Citée dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604) sous le titre de la *hermosura de Alfreda*. — Impr. dans *Parte IX* (M. 1617). Le directeur de troupe Gaspar de Porres en possédait le manuscrit (avec le droit de représentation) dès le 20 mars 1601.

le même village ; il fait la connaissance de la belle *Alfreda* et ne manque pas de tomber éperdûment amoureux d'elle. Il ne tarde d'ailleurs pas à s'apercevoir de la ruse et de l'infidélité du comte qui est saisi d'une sorte de folie et meurt. Le roi épouse enfin celle qui lui était destinée.

De pareils sujets désignent d'eux-mêmes, et sans que leur source nous soit nécessairement connue, les comédies qui les traitent comme pièces novellistiques. Certaines particularités les font d'ailleurs reconnaître aisément comme telles : l'endroit de l'action n'est pas déterminé ou porte un nom de fantaisie ; lorsqu'il répond à une ville, à un pays existants, ou ce pays et cette ville sont très éloignés et peu connus, ou la scène n'est pas nécessairement liée à l'endroit que lui assigne l'auteur et pourrait se placer aussi bien à n'importe quel autre. Les noms des personnages sont de pure fantaisie aussi, le plus souvent des prénoms simplement ; d'autres fois, de hauts personnages ne sont nommés, comme les plus humbles, que par leur titre, leur dignité : le roi, le grand-duc, comme le soldat, l'alcaïde ou la suivante.

Si Lope a ainsi placé la scène de *El cuerdo loco* (1) en Albanie, c'est qu'aucun Espagnol de son temps ne connaissait ce pays fabuleux et que le poète était libre de développer dans ce cadre l'action qu'il lui plaisait. On a trouvé quelque analogie entre celle-ci et *Hamlet* ; comme le prince danois dans l'immortelle tragédie de Shakespeare, le prince Antonio d'Albanie simule ici la folie, pour finalement mieux triompher du complot de ses ennemis. Comme motif dramatique c'est assez curieux pour que nous nous y arrêtions un moment. Des fous, il est vrai, le théâtre de Lope en est plein ; et je ne parle maintenant pas seulement des *graciosos* et de leur rôle obligatoire ; l'idée d'ailleurs ne peut s'en présenter qu'au français qui n'a pas d'autre traduction pour le *gracioso*. En dehors d'eux il y en a beaucoup qui le sont par passion, amour ou jalousie. Mais à eux, le qualificatif ne s'applique encore qu'à un sens plus ou moins figuré ; au sens propre, le comte infidèle à son roi de *la Hermosa Alfreda* est saisi de folie. Dans le *Principe melancólico*, il est question d'un prince qui est plongé dans une profonde mélancolie, et dont la véritable folie se manifeste souvent par des discours insensés, des cris effrayants

(1) Citée sous son titre complet de *El cuerdo loco y Veneno saludable* dans les deux éd. du *Peregrino* (1604 et 1618). — Impr. dans *Parte XIV* (Madr., 1620). — Le ms. autographe porte la date du II novembre 1602. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., Nouv. série, t. VI, 374. — Magnifique édition avec une étude très complète, des variantes et des notes par José F. Montesinos dans *Teatro antiguo español*, t. IV, Madrid, 1922.

et répétés. Un autre véritable fou apparaît dans *La batalla del honor*. Possesseurs de secrets, généralement cause de leur état, les fous révèlent parfois — non à leur entourage de comédie, mais au spectateur, au lecteur, par leurs discours en apparence incohérents des vérités terribles qui font voir que ce sont eux au fond qui détiennent le fil de l'action. L'art du poète consiste, lorsqu'il les met en scène — mais souvent il ne fait que donner la description de leur folie par un autre personnage — à leur prêter des paroles telles qu'elles paraissent insensées aux autres personnages de la comédie, mais pleines d'un sens caché au lecteur. L'artifice du discours équivoque ou ambigu est fréquent dans le théâtre espagnol, chez Lope comme d'une façon générale. Mais lorsqu'il s'agit de folie simulée, l'artifice — et l'art à le faire accepter — devient plus délicat, écueil terrible pour un auteur médiocre ; Lope, comme toujours, en triomphe facilement et souverainement.

Le motif de la folie simulée revient plusieurs fois dans son œuvre : dans ce roman que nous avons cité plus d'une fois à cause de la liste des *comedias* qu'il contient, *El peregrino en su patria*, composé peu après notre comédie, deux amants simulent la folie ; mais, au milieu de leur folie apparente ils se disent des tendresses qu'il faut croire pleines de sens, puisque les amoureux de tous les temps les ont répétées. Et, ajoute l'auteur, ce mode de vie n'était nullement pénible aux deux amants : « Que d'intelligentes folies ils se disaient, — équivoques pour divertir ceux qui les entendaient ».

Dans *Los locos de Valencia* (1) qui est, d'après Schaeffer, un essai intéressant, mais osé de mettre en scène des fous véritables et des fous simulants, Floriano, que la crainte d'être poursuivi par la Justice a conduit à la maison des fous de Valencia, et Eri-fila qu'une erreur mène au même endroit s'éprennent l'un de l'autre ; eux aussi se servent de paroles en apparence dénuées de sens, pour se dire leurs sentiments réels

Toujours à la même époque Lope semble avoir composé aussi *El bobo del colegio* (2) où Garcerán se fait engager comme fou officiel au *Colegio viejo* de Salamanque, afin d'avoir des entrées plus libres à la maison de son amante Fulgencia. Il est parfois difficile de dire jusqu'à quel point les fous de Lope simulent leur folie. Charles, connétable de France et protagoniste de la *Batalla*

(1) Cité dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604). — Impr. dans *Parte XIII* (Madr. et Barc., 1620). — Réimpr. par Hartzzenbusch, t. I, 113. — P. Ochoa, *Tesoro d. l. esp.*, t. II, 479.

(2) Citée dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604). — Impr. dans *Parte XIV* (Madr. 1620 et 1621). — Réimpr. par Hartzzenbusch, t. I, 179.

del honor (1) où il est question de l'amour du roi François Ier pour la femme du connétable, se voit et s'observe littéralement devenir fou, et Schaeffer a raison de placer très haut cette pièce dans sa tentative de développer sur la scène un problème de psychologie pathologique aussi saisissant.

De façon analogue se comporte dans *La Locura por la honra* (2) un comte qui, à l'époque des croisades, et sous un roi de France appelé Charles, tue sa femme qui a commis adultère avec le dauphin. La grave atteinte qu'a subie son honneur le fait tomber dans une réelle folie ; mais il garde assez de lucidité pour reconnaître qu'il est fou, et qu'il doit agir en fou. « Si je t'ai pardonné, dit-il à son épouse infidèle, lorsque j'étais en possession de ma raison, fou je te déchirerai en mille morceaux. » Mais, après l'affreuse punition de la criminelle, le comte guérit et, pour que son honneur soit rétabli, il épouse Blanche, la fille du roi.

On trouverait ainsi jusque dans *El halcón de Federico* (3) dont l'intérêt principal, il est vrai, réside ailleurs, le motif de la folie, ressort dramatique. Dans cette pièce également, un personnage secondaire, Camilo, devient fou, lorsqu'il croit avoir acquis la certitude de son malheur conjugal. Les vers par lesquels se traduit ce glissement de la raison vers l'incertain mystérieux de la folie sont poignants :

*Pues algo se ha de perder,
ahora bien, el seso sea.*
Quelque chose doit donc se perdre,
Eh bien, que ce soit la raison.

Avec le *Faucon de Frédéric* nous abordons le groupe de pièces — il y en a huit en tout reconnues jusqu'à présent — dont le sujet est tiré du *Decamerone* de Boccace. L'histoire touchante du faucon — de Frédéric y occupe la 9^e place de la V^e journée. Un chevalier pauvre, du nom de Frédéric, s'éprend, d'une dame riche, Jovena. Elle se marie avec un autre et Frédéric se retire dans une petite maison de campagne, unique bien qui lui reste. Il avait encore en sa possession un faucon auquel il était tendrement

(1) Le ms. autogr. est daté du 18 avril 1608. — Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte VI* (M. 1615 et 1616). — Réimpr. dans l'Ed. de l'Ac. Esp., nouv. série, t. 111, 574.

(2) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Réimpr. dans l'Ed. de l'Ac. Esp., nouv. série, t. VII, 288.

(3) Cité dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte XIII* (Madr. et Barc., 1620). — Réimpr. par Rudolf Anschutz, *Boccaccios Novelle vom Falken u. ihre Verbreitung in der Literatur...*, Erlangen, 1892. — Tirso de Molina a traité le même sujet dans *Palabras y plumas*. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. XIV. — V. aussi Bourland dans *Revue Hispanique*, XII, 1905, 124.

attaché. Sur ce, le mari de Jovena meurt, et la jeune veuve se retire à son tour à la campagne ; elle devient sans le savoir la voisine de Frédéric. Elle avait un petit garçon qui se lie d'amitié avec Frédéric. Un jour, l'enfant tombe gravement malade ; il n'a qu'un désir, et de sa réalisation dépend son salut : il veut le faucon de Frédéric. Alors, la malheureuse femme se rend chez Frédéric et promet de l'épouser s'il remplit un désir ; Frédéric acquiesce d'avance, sans le connaître. Puis, il l'invite à dîner. Seulement, il n'a rien d'autre à lui offrir que son faucon. Il n'hésite pas une minute : il lui tord le cou. Après le dîner, la mère lui révèle le désir de son enfant malade : le faucon. Le vœu du petit ne pouvant être exaucé celui-ci meurt, mais la jeune femme, vaincue enfin par tant de générosité, épouse Frédéric.

Le sujet est attachant, et il n'est pas surprenant qu'il ait été souvent traité. Il se trouvait déjà développé en 9 lignes, dans le *Novellino* italien, où Boccace l'a sans doute connu. Mais je ne puis entrer ici dans le détail de cette question de littérature comparée, que vous trouverez exposée dans la monographie de Rudolf Anschütz, citée plus haut.

Une autre nouvelle de Boccace dont s'est servi Lope est celle du « Mari confident » (*Decamerone*, III, 3) dans sa *comedia La discreta enamorada* (1). Cette véritable comédie révèle toute la veine comique de notre auteur ; elle est délicieuse d'humour et de gaieté. Certaines dames émancipées et « précieuses » cherchent par toute sorte de ruses et aussi des voies de fait à conquérir des maris. Lope veut qu'on voie dans cette pièce avant tout une farce. Le même sujet a servi au II^e acte de l'*Ecole des Maris* de Molière (2).

Nous avons vu précédemment qu'un élément de l'action de *El anzuelo de Fenisa*, dont nous avons parlé sous le titre des comédies de cape et d'épée, est pris dans *Décameron*, VIII^e journée, n^o 10. De même, *Llegar en ocasión* remonte à *Decamerone*, II, 2, « *Servir con mala estrella* à *Decamerone*, IX, 1 ; *La boda entre dos maridos* à *Decamerone*, X, 8. L'histoire de la patiente Griselidis, que Pétrarque transposa en latin et à laquelle Boccace assigne la place d'honneur de la centième et dernière nouvelle de son recueil, a également retenu l'attention de Lope ; il en a fait *El ejemplo de casadas y prueba de la paciencia*. Enfin, *No*

(1) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Comedias escogidas de los mejores ingenios de Espana*, t. III. — Réimpr. par Hartzenbusch, t. 1, 155. — Ed. de l'Acad. Esp., t. XIV. — V. Bourland, *Rev. Hisp.*, XII, 1905, p. 91.

(2) V. E. Martinenche, *Molière et le théâtre esp.*, Paris, 1906.

son *todos ruyeñores*, dont le titre reproduit la première partie d'un couplet-proverbe avec cette suite : *los que cantan entre las flores* — ne sont pas des rossignols tous ceux qui chantent au milieu des fleurs — remonte à *Decamerone*, V, 4 ; mais Lope a ici passablement idéalisé la donnée primitive (1). Comme Boccace avait une aversion pour les histoires tragiques, il est compréhensible que la plupart des thèmes qu'il a fournis à Lope, qui partageait d'ailleurs assez ces goûts, soient d'essence plutôt comique.

Il en va tout autrement de Bandello, ce nouvelliste italien du XVI^e siècle qui fut, vers la fin de sa vie, l'ami de cette autre grande nouvelliste de l'époque, la reine Marguerite de Navarre, et évêque d'Agen. Il composa trois volumes de nouvelles qui parurent à Lucca en 1554 ; un quatrième fut publié à Lyon en 1573, une dizaine d'années après sa mort. Ses nouvelles sont au nombre de 214, mais une quinzaine seulement d'entre elles ont inspiré Lope.

El castigo sin venganza (2) est une histoire d'adultère d'un tragique terrible ; Bandello l'avait traitée au l. I, n^o 44 de son recueil. Elle a été rendue célèbre par Lord Byron, chez qui cependant la protagoniste, duchesse de Ferrare, s'appelle Parisina, et non Casandra, comme chez Bandello et Lope. Casandra est mariée avec le duc de Ferrare qui a un fils naturel, Frédéric, lequel noue des liens criminels avec Casandra. Les deux amants trouvent une mort tragique. L'étude psychologique est ici merveilleuse, mais Lope en trouvait les éléments dans sa source.

Notre dramaturge n'a d'ailleurs, très probablement, pas connu l'original de ces nouvelles italiennes, mais a travaillé d'après une version espagnole, faite sur la traduction française de Boaiſtuau et Belleforest, version espagnole qui en contenait quatorze (3). En dehors de la sus-nommée *El castigo sin venganza* Lope, en a tiré *La mayor Victoria* (4) (Bandello, I, 18) dont l'action doit illustrer l'idée de la plus grande victoire que sait obtenir un

(1) Sur toutes ces comédies inspirées de Boccace, v. C.-B. Bourland, *Boccaccio and the Decameron in Castilian and Catalan Literature*, dans *Revue Hispanique*, t. XII, 1905, p. 1-232.

(2) Le ms. autogr. porte la date du 1^{er} août 1631. — Impr. dans *Parte XXI* (Madrid, 1635). — Réimpr. dans l'Ed. Garnier, t. I, 3. — Par J. Maria Ramos dans *Bibliotheca Universal* (Madrid, Casa edit. Hernando, 1935), t. 187 ; 0,75 pes.

(3) *Historias tragicas exemplares sacadas de las obras del Bandello Veroncs. Nuevamente traduzidas de las que en lengua francesa adornaron Pierres Boaiſtuau y Francisco de Belleforest*. Salamanca, 1589.

(4) Impr. dans *Parte XXI* (Madr. 1635) et *Parte XXIV* (Zaragoza, 1632 et 1633). — Réimpr. par Hartzenbuscht, III, 221. — Ed. de l'Acad. Esp., t. XV.

homme résolu sur lui-même. D'aucuns y verront encore une pièce à thèse, mais nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit précédemment de *El anzu-lo de Fenisa* : plutôt que de développer une thèse, Lope illustre, ici encore, un lieu commun moral. Le héros du drame est l'empereur germanique Othon, appelé aussi le Grand, qui pendant une de ses campagnes italiennes fait la connaissance d'une jeune femme jolie et spirituelle qu'il se propose aussitôt de conquérir. Il précipite tout le monde dans le malheur, mais se laisse dompter finalement par sa conscience et sa volonté de bien.

La comédie *El Mayordomo de la Duquesa de Amalfi* (1) se fonde sur Bandello, I, 26. C'est une histoire horrible qui a fourni à la même époque (1616) la matière au dramaturge anglais John Webster pour sa *Duchess of Amalfi*.

La *Quinta de Florencia* (2) repose sur Bandello, II, 15. C'est l'histoire du « grand Médicis fameux, premier duc de Florence », comme dit le titre, c'est-à-dire d'Alexandre de Médicis, et de Don César. Ce dernier ravit la belle meunière Laura, en laquelle il croit reconnaître l'original d'une statue de Vénus, mais le duc Alexandre, son maître, l'oblige à l'épouser.

De la même façon encore Lope a tiré *El desden vangado* de Bandello, III, 17, *La Viuda Valenciana* de Bandello, IV, 26 ; très probablement *El Ginovés liberal* (3) du même nouvelliste II, 26. Ici, le décor de l'action est donné par la révolution à Gênes. Les plébéiens chassent les patriciens, lesquels trahissent la ville en la livrant au roi de France. Il s'y ajoute l'amour passionné jusqu'à la folie d'un noble pour la femme d'un concitoyen qu'il secourt généreusement pendant le siège.

D'autres pièces encore, comme *El padrino desposado*, *El villano en su rincón*, *Los Bandos de Sena* (I, 49), *El Caballero de Illescas* sont probablement inspirées de Bandello. Mais je ne puis vous présenter ici des résultats définitifs et, d'ailleurs, cela mènerait trop loin. Je voudrais seulement, pour conclure ce chapitre sur les drames nouvellistiques, vous parler encore de deux pièces qui émergent de l'ensemble, parce que leur thème a eu une diffusion sans pareille dans la littérature universelle : l'une *La difunta pleiteada* qui traite le thème de la morte vivante, et l'autre,

(1) Impr. dans *Parte XI*, Madr. et Barc., 1618. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. XV.

(2) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). Mais elle était déjà contenue dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604) sous le titre de *El primer Medicis*. — Impr. dans *Parte*, II (Madrid, etc., 1609). — Ed. de l'Acad. Esp., t. XV.

(3) Citée dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604). — Impr. dans *Parte* IV (Madrid, 1614). — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., nouv.série, t. VI, 103.

Caslelvines y Monleses qui met en scène celui de Roméo et Juliette. L'une est l'histoire des amants de Venise, l'autre celle des amants de Vérone. Sur la première nous avons la monographie de M. Hauvette (1), sur la deuxième des études nombreuses, surtout allemandes, qui se placent, comme celle de M. Hauvette, au point de vue de la littérature comparée.

Le cadre de la *Dijunla pleiteada* (2) est Venise, cadre somptueux qui fait immédiatement penser aux fêtes les plus brillantes et aux tragédies les plus sombres de la Renaissance. Bandello raconte l'histoire, romanesque au possible, au II^e livre, n^o 41.

Isabelle, par ordre de son père, se marie avec Léandre, bien qu'elle soit amoureuse de Manfred. La cérémonie nuptiale a lieu ; mais peu d'instants après, Isabelle s'évanouit, et comme on la croit morte, on l'enterre dans un caveau de l'église. Quand Manfred l'apprend, il décide de mourir avec la bien-aimée et se rend au tombeau. En voyant le corps, il ne peut résister au désir de l'embrasser ; il est tout étonné de le sentir encore chaud ; il l'emporte, et Isabelle ne tarde pas à recouvrer ses sens. On fixe le jour de la noce ; mais Léandre, le premier mari, reconnaît son épouse ; il poursuit Manfred en justice et gagne son procès. Voilà pourquoi la pièce est intitulée *la difunla pleiteada* — la défunte litigieuse. Cette fin un peu banale ne se trouve pas chez Bandello ; ici intervient, dans l'élaboration du drame lopesque, une tradition autochtone, sous forme d'un *romance* répandu sur toute la Péninsule, que Lope devait connaître. M^{me} Maria Goyri de Menéndez Pidal qui a consacré à la question une monographie (3) a observé qu'il est bien possible que ce *romance* ait un fond historique. En effet, la femme d'un certain don Juan de Castilla, au commencement du xvi^e siècle, fut enterrée vivante, par erreur, à Santo Domingo el Real à Madrid. Grâce à l'étude de M^{me} Maria Goyri de Menéndez Pidal nous savons qu'on trouve dans la Péninsule Ibérique des versions populaires de la morte vivante, qui ont d'étranges ressemblances avec les œuvres littéraires que l'Italie nous a laissées, par la plume de Boccace et de Bandello. Que voit-on, dans ces versions populaires espagnoles ? Voici l'histoire, très sommairement résumée, de deux enfants, Juan et Angela, qui s'aiment. Les parents s'opposent à leur union, parce que le garçon est pauvre. (Comparez le motif qu'on trouve

(1) Henri Hauvette, *La Morte vivante*, Bibl. de la *Revue des Cours et Conférences*, Paris, Boivin, 1933.

(2) Citée dans la 1^{re} éd. du *Peregrino* (1604). Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., nouv. série, t. IV, 543.

(3) *La difunta pleiteada*, Madrid, 1909.

chez Boccace). Juan part pour les Indes, où il reste sept ans, sans oublier sa petite amie. Pendant son absence, celle-ci est mariée à un riche négociant. Mais elle se consume de mélancolie ; pour la distraire, on la promène ; mais au milieu de la promenade, la voilà qui tombe inanimée. Quand Juan revient des Indes, — et il revient juste à ce moment, — sa première pensée est de se rendre à la demeure d'Angela : il y trouve, à la fenêtre, une femme en deuil qu'il interroge ; elle lui apprend qu'Angela est morte et enterrée. Dès le soir, Juan se rend au tombeau, l'ouvre et trouve la morte fraîche et rose : elle est vivante ! Il y a procès, et c'est Juan qui obtient gain de cause, pour l'amour fidèle qu'il lui a porté. Dans d'autres versions, — toujours espagnoles et populaires — la scène du tombeau n'est pas développée ; Angela paraît morte, ce que voyant Juan veut se tuer à côté d'elle. Mais quelqu'un l'arrête : c'est la Vierge Marie qui dit : « Je te la donne pour sept ans, sept ans et un jour, après quoi elle sera de nouveau à moi. »

Avec plus de précision, une version recueillie à Burgos dit que « la Vierge du Rosaire » la demande à son fils précieux ; elle le prie et le supplie de laisser vivre les deux amants, puisqu'ils s'aiment tant ; et les docteurs rendent une sentence conforme.

La principale différence qu'il y a entre les récits italiens et espagnols, c'est que dans ceux-ci il ne paraît pas qu'Angela soit morte seulement en apparence ; elle l'est réellement, et sa résurrection est un miracle, qui justifie la sentence favorable aux amoureux. Ainsi s'affirme le *coloris* très particulier que lui ont donné l'imagination et la ferveur mystique du peuple espagnol. Plus réalistes, les Italiens n'ont envisagé qu'une mort apparente. Pourtant, Lope s'en tient à cette version, et il n'y a pas de doute qu'il n'ait suivi, là encore, son modèle Bandello.

Une dizaine d'années avant d'écrire ce conte, si on en juge par les épîtres dédicatoires, Bandello avait raconté, d'après Luigi da Porto, l'histoire des « Amants de Vérone », plus connue sous le nom de Roméo et Juliette. Les deux histoires présentent des ressemblances frappantes, notamment le mariage secret précédant un autre mariage officiel et public, mais imposé par les parents de la jeune femme, la mort apparente de celle-ci, puis l'ouverture du tombeau, pratiquée, dès la nuit suivante, par le jeune mari, qui veut revoir encore les traits aimés de la morte et mourir auprès d'elle. Il semble cependant que Bandello, tout comme Lope, ait été frappé moins par ces ressemblances que par les différences des deux récits, puisque ces analogies n'ont pu détourner ni le nouvelliste italien ni notre dramaturge espagnol de conter encore cette autre variante de la même légende.

Lope n'a pas, comme Shakespeare, intitulé sa pièce *Roméo et Juliette*, mais *Costelvines y Monteses* (1), titre qui rappelle, dans sa forme castillanisée, les familles des Montecchi et Cappelletti que citait déjà Dante, dans un passage fameux de la *Divine Comédie* (2). Le nouvelliste italien Luigi da Porto avait écrit une nouvelle, avant Bandello, sur le même sujet. Mais c'est Bandello qui en a fourni la version de beaucoup la plus répandue ; elle figure au n^o 9 de la 2^e partie du recueil de ses nouvelles. C'est elle qui, à travers la traduction française de Boaistuau et Belleforest et son remaniement par Brooke et Painter a fourni la source à la tragédie de Shakespeare. Je puis la supposer connue et me dispenser ici d'une analyse détaillée. La tragédie anglaise fut écrite probablement en 1593, et elle parut en 1597. Lope doit avoir composé sa pièce de nombreuses années après, puisqu'elle se trouve citée seulement dans la 2^e édition du *Peregrino en su patria*, soit en 1618. Ensuite, le fait que le personnage de Belardo, sous lequel Lope s'introduit souvent dans ses œuvres, apparaît ici comme vieillard oblige également à penser qu'il n'a pas dû la composer longtemps avant cette date. Disons tout de suite que s'il paraît tout à fait exclu que Shakespeare ait connu la pièce de Lope, il n'est pas moins invraisemblable que celui-ci ait connu celle de son grand émule anglais. Les deux auteurs ont travaillé sur la même source, mais sous leurs plumes respectives, et selon le penchant de leur inspiration personnelle, ils ont fait deux œuvres assez dissemblables.

Lope suit assez fidèlement le récit de Bandello jusqu'au moment du bannissement de Roméo, qui s'appelle chez lui Roselo ; mais il ajoute beaucoup de son cru et invente de toutes pièces un certain nombre de personnes et d'épisodes. Et il s'écarte entièrement de son modèle à la fin du drame, en remplaçant l'issue tragique par une issue heureuse. Julia ne meurt pas, mais elle est délivrée du tombeau par Roselo. Déguisés en paysans, les deux amants se rendent dans une propriété du comte Antonio, à la campagne, où ils restent inconnus, sous les yeux du père même de Julia. Antonio, menacé d'abord par le fantôme de Julia — véritable mascarade — et puis par la jeune fille en chair et en os, consent enfin au mariage des jeunes gens ; et la paix est scellée

(1) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte XXV* (Zaragoza, 1647). — Réimpr. sur l'instigation de Ludwig Tieck par le comte de Hohenthal-Stetteln, ensemble avec *Los bandos de Verona*, de Fr. de Rojas, à Leipzig et Paris, 1839. — Dans Hartzenbusch, t. IV. — Ed. de l'Acad. Esp., t. XV.

(2) *Purgatorio*, 106-108.

entre les deux maisons ennemies. Cette fin de comédie a de tout temps suscité les plus vives critiques ; il est incontestable qu'elle est en disharmonie avec le début et toute la première partie, où l'on sent un destin lourd et hostile accabler peu à peu les deux maisons ennemies ; destin qui doit se résoudre par la mort tragique des deux amants, représentants des deux familles.

Aussi, quelle que soit l'admiration de Schack pour Lope, le critique allemand doit convenir, et nous conviendrons avec lui, que la comparaison de sa pièce avec celle de Shakespeare ne peut aboutir qu'à un jugement défavorable pour le dramaturge espagnol. Il y a un abîme entre la catastrophe terrible, profondément émouvante chez Shakespeare, et l'issue vaudevillesque chez Lope. Cependant, les parties antérieures du drame espagnol contiennent mainte scène qui, pour l'ardeur de la passion, la tendresse et la profondeur de sentiment qui s'y trouvent dépeintes peuvent rivaliser avec les scènes correspondantes de la tragédie anglaise. Et il est certain que la pièce de Lope est encore de beaucoup supérieure à d'autres qui ont été composées après lui — car le thème a continué pendant quelque temps encore à retenir l'intérêt des dramaturges espagnols — telle la pièce que fit Francisco de Rojas Zorrilla, *Los bandos de Verona*, imprimée en 1645 ; ou celle de Cristobal de Rozas intitulée *Los amantes de Verona*, parue en 1666. Ces auteurs se sont de plus en plus éloignés de Bandello, et ce qu'ils ont ajouté, inventé, ne mérite pas d'être retenu.

Nous n'avons pas ainsi épuisé le fonds des comédies nouvelles de Lope, comme nous n'avons pu songer, dans le cadre de ces conférences, à épuiser aucun des genres dont nous avons parlé ou dont il nous reste à parler. Comment pourrait-on prétendre d'ailleurs à épuiser les trésors incalculables de ce *monstruo de la naturaleza* ? La parole est impuissante à rendre un compte exact et parfait de ses dons d'invention et de combinaison, inlassablement renouvelés. Et si son adaptation au théâtre de l'histoire profondément poignante de Roméo et Juliette fut peut-être une erreur, elle lui sera pardonnée facilement en raison des nombreux chefs-d'œuvre que compte par ailleurs la catégorie si riche encore de ses drames nouvellistiques.

(A suivre.)

Le Gérant : JEAN MARNAIS.

REVUE BIMENSUELLE
DES
COURS ET CONFÉRENCES

DIRECTEUR : M. FORTUNAT STROWSKI,

*Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.*

John D. Rockefeller
ou l'Idéalisme américain

par Fortunat STROWSKI,

Membre de l'Institut.

Nous ne laisserons point partir John D. Rockefeller sans lui dire un dernier adieu.

Quelle image laissera-t-il dans la mémoire des hommes ? Si c'était celle que nous présentent les pamphlets, autant vaudrait qu'elle s'abolisse et s'évanouisse. Parce qu'il a été riche, fabuleusement riche, on s'imagine, en Europe, qu'il a pris cette richesse à des gens qui la possédaient déjà, et qu'il a dépouillé les autres, les rendant malheureux et esclaves, pour être heureux lui-même.

Mais c'est une conception fautive autant qu'injurieuse. Les grands Américains comme John D. Rockefeller n'ont pas « absorbé » les fortunes faites afin de faire la leur. Ils ont ouvert des sources de bien-être et de force parmi les hommes ; ils ont créé les richesses qu'ils possèdent et que possèdent ceux qui ont travaillé avec eux. Ils ont fait surgir de la terre, et non de la poche des anciens thésauriseurs, des milliards qu'ils ont partagés avec une infinité de gens. Ils n'ont pas été semblables à ces seigneurs pillards qui ouvraient par violence les greniers pleins de blé,

mais à ces grands moines du moyen âge qui desséchaient les marais et défrichaient les forêts.

Il a été très riche. Mais ce mot de *riche* ne veut rien dire. Sa fortune était impossible à calculer ; elle ne pouvait se représenter par des dollars et des livres ; et les nombres approximatifs qui la symbolisaient, variaient à chaque crise, de presque zéro à presque l'infini.

Rockefeller, individu, était indépendant de cette fortune ; il vivait exactement comme n'importe quel autre citoyen, opulent ou pauvre, de son pays : même abstinence de vin, même poulet étique grillé, même ice-cream. Son vêtement, à part la qualité plus fine de l'étoffe, ressemblait à celui de l'ouvrier qualifié, son voisin.

Et du temps où il prenait le train, ou le métro, ou le tram, comme il n'y a qu'une classe en Amérique, il était assis à côté du plus humble travailleur, et pareil à lui. Et cela était parfaitement naturel, pour lui et pour tout le monde — en ce pays d'égalité dans la conduite quotidienne de la vie.

Qu'était donc sa fortune ? Ce fut d'abord une occupation. Rockefeller y travailla, à la manière américaine, parce qu'il est nécessaire que l'homme travaille : la Bible l'a dit. Puis, quand sa fortune cessa de pouvoir être augmentée, — ayant dépassé toute mesure réelle, il s'en servit et il travailla à s'en servir, pour l'humanité. Elle devint à ses yeux la possibilité de faire le bien aux hommes et de poursuivre des « fins idéales ».

Comme il avait un esprit essentiellement méthodique, et qu'il avait vécu avec des ingénieurs et des statisticiens, il traita la « bienfaisance », comme il avait traité toutes ses autres activités. Il fut cartésien. Il ne lança pas, au hasard, les millions et les millions. Il les dépensa avec ordre et sang-froid. Il créa, entre autres, un bureau général d'éducation, et un institut de recherches médicales, qu'il dota, j'ose dire, inépuisablement. Je ne parle pas de ceux-là, parce que je les connais bien, le second surtout.

Je me souviens de ma dernière visite au centre médical Rockefeller à New-York. J'allais voir Alexis Carrel, et il y avait justement son ami et élève M. Lecomte de Noüy.

Un vaste jardin silencieux. Au fond, de grands bâtiments non moins silencieux.

De temps en temps une auto de la Croix-Rouge passait. Elle portait à l'infirmerie quelque cas mystérieux et désespéré, envoyé par un des hôpitaux de la ville. Alexis Carrel travaillait dans l'aile gauche. Là, il faisait vivre les cellules isolées, une à une ; elles étaient comme immortelles, elles ne mouraient que

s'il cessait de les nourrir et de « les laver ». Elles auraient grossi indéfiniment, s'il l'avait voulu. Méthodiquement, il notait les modifications de la cellule sous les divers agents chimiques, physiques et physiologiques : ces recherches sont à l'origine de tous les progrès récents dans la connaissance et le traitement du cancer. Une curieuse annexe était consacrée à des milliers et des milliers de souris, soigneusement sélectionnées ; il observait sur elles la variabilité de la prédisposition cancéreuse. Ce n'était qu'une petite partie de son labeur et de ses efforts ! L'argent lui était donné autant qu'il en voulait, à deux conditions : la première qu'il servit la science pour elle-même et pour l'humanité avec un désintéressement absolu, disons avec l'esprit d'un Pasteur, et la seconde qu'il eût en tout l'ordre et la méthode. Après cela, liberté entière.

J'ai eu, entre les mains, les rapports des missions envoyées par Rockefeller pour combattre la fièvre jaune, le *vomito negro* à Panama et dans l'Amérique centrale. Ces rapports étaient accompagnés de graphiques infiniment émouvants. Les premières années, la mortalité des médecins et des savants, qui avaient accepté leur destin, pour la science et pour le bien de l'humanité, atteint un pourcentage effroyable ; puis, peu à peu, les moyennes s'abaissent. Et enfin c'est le triomphe, la fièvre jaune est vaincue ! L'argent et la puissance de Rockefeller n'ont pas été gaspillés, non plus que l'héroïsme des chercheurs.

Nous Français, nous devons à Rockefeller une profonde gratitude. Il se croyait d'origine française, descendant de ces Roquefeuil qui sont, je crois, une des plus vieilles et nobles familles du Languedoc. Il a fait faire des enquêtes dans ce sens. Mais étant donné l'affreux état des archives des petites villes américaines, il est très difficile d'arriver à une certitude... On ne saura pas plus si Rockefeller est Roquefeuil qu'on ne sait si Edgar Poe est un Poe de Champoly en Forez, et de la même famille que M. Ligné-Poe ; on a seulement de grandes probabilités. Quoi qu'il en soit, il a généreusement contribué à la restauration de Versailles et de la Cathédrale de Reims. Enfin il n'a pas tenu à lui que Paris eût une faculté de médecine digne de la France ; il avait mis un demi-milliard à la disposition de l'Université de Paris. Malheureusement les pourparlers engagés entre l'Université, l'Etat et la ville de Paris n'ont pas abouti. Mais les cinq cents millions étaient bien là.

Rockefeller n'agissait pas directement lui-même. Il avait cette qualité des grands créateurs de se connaître en hommes. Il s'entourait de quelques personnalités, qui avaient sa confiance

et réalisaient ses pensées. Il n'abandonnait pourtant pas son autorité souveraine. Et il vieillissait en homme simple et raisonnable, ne faisant plus appel à l'imagination, ne permettant le caprice ni à lui ni aux autres, et parfaitement maître de soi-même. Il avait laissé se former autour de lui une légende qui l'abritait et lui assurait la tranquillité. Sa légende était son camouflage

Il laisse, je crois, deux fils tout imprégnés de son esprit et formés à ses méthodes. C'est à l'un deux, c'est-à-dire encore à lui, que nous devons le don de la *Maison internationale*, à la Cité Universitaire.

On me pardonnera d'avoir jeté ces notes d'une façon rapide. L'heure n'est pas venue de prétendre faire le portrait en pied de John D. Rockefeller.

Au reste ce n'est pas lui seul que j'aurais voulu évoquer dans ce qui précède, mais l'idéalisme américain.

L'idéalisme européen est, en général, le dédain et la négation de la réalité matérielle. L'idéaliste européen passe pour être le contraire de l'homme pratique. Il vit dans l'abstraction philosophique ou dans l'exaltation sentimentale. L'idéaliste américain, au contraire, prend pied dans la réalité ; il l'étudie, il l'utilise, il s'en empare. Mais quand il est devenu riche et puissant par elle, il consacre toute sa richesse et toute sa puissance à des fins idéalistes : le bien de l'humanité, le beau, le vrai, la paix du monde ou la justice.

Diderot et Helvétius ⁽¹⁾

par Edward FRAUENGLAS,

Docteur en Philosophie de l'Université de Cracovie.

Avant de pénétrer au cœur même du sujet, considérons un fait préalable. Quand on parle du mouvement des idées au XVIII^e siècle, on a souvent recours à des termes tels que « philosophes », « encyclopédistes », « matérialistes », pour désigner une famille de penseurs qu'on tend à opposer au courant traditionaliste. Par ce procédé, on souligne les traits caractéristiques qu'on retrouve chez eux tous, mais, très souvent, on laisse de côté ce qui les sépare et confère à chacun sa personnalité propre. Ainsi, tout en parlant de Diderot et d'Helvétius comme des représentants d'un même courant idéologique, nous n'en devons pas moins discerner leur individualité propre qui donne à leur pensée des couleurs différentes. En effet, nous avons ici non seulement des divergences de vue, mais surtout deux personnalités bien distinctes, deux forces créatrices et artistiques inégales. Diderot est un savant, un artiste, un chercheur plein d'inquiétude dont la pensée ne se contente pas de l'acquiescement mais se meut dans un flux perpétuel ; Helvétius organise plus qu'il n'invente, expose méthodiquement les idées courantes de son époque, et son œuvre tend vers un but social. C'est lui-même qui l'avoue :

Dans tout ce que je dis je n'ai cherché que le vrai, non pas uniquement pour l'honneur de le dire mais parce que le vrai est utile aux hommes.

La différence de ces deux caractères est assez bien illustrée par la différence même de leurs vies.

*
* *

Claude-Adrien Helvétius est Parisien. Il naquit en 1715 dans une famille où l'on cultivait les sciences depuis deux générations.

(1) Communication présentée le 8 avril 1937 au cours de M. Paul Hazard, au Collège de France (*Diderot et la pensée européenne*).

Il passa par le collège Louis-le-Grand et fut élève des Jésuites comme Voltaire, comme Diderot, comme tant d'illustres frondeurs de ce siècle d'intelligences en révolte. Dès sa jeunesse, il montra certains talents littéraires et du goût pour les arts. Mais aussi, d'après son biographe Saint-Lambert, il trouvait de l'intérêt dans les *Essais sur l'Entendement humain* de Locke, livre qui eut une influence énorme sur la formation de sa pensée. Il préféra aux sciences médicales, qui avaient fait la gloire de sa famille, les questions économiques et financières et, dès 1738, il acheta une charge de fermier général. Il se trouvait ainsi, à l'âge de 23 ans, pourvu d'une situation lucrative, indépendant, avec un avenir assuré. Position bien différente de l'état incertain et de multiples vicissitudes dans lesquelles se débattait alors Denis Diderot. Une telle position permit à Helvétius de se mêler très tôt à la vie mondaine, de fréquenter les plus célèbres salons du temps où il aimait, selon ses propres dires, « faire la chasse aux idées ».

D'autre part sa charge de fermier général lui faisait voir de près l'injustice des impôts, les abus, la misère et l'ignorance du peuple, les tares d'une institution dont il profitait le premier. Il était ainsi amené à considérer les questions sociales et politiques en connaisseur et par la suite en réformateur, comme nous le voyons du reste par son œuvre. Lié à toute l'élite intellectuelle du Paris de cette époque, il fut l'ami de Fontenelle, de Montesquieu, de Voltaire et acquit très tôt la réputation d'un mécène des arts et des lettres.

Encouragé par Voltaire, il s'essaya à la poésie ; ce furent d'abord plusieurs épîtres didactiques ; ce fut ensuite un long poème où l'on trouve déjà une ébauche de ses conceptions philosophiques et qui a pour titre *Le Bonheur*. Ce poème circula d'abord en manuscrit et ne fut publié qu'en 1772.

Malgré l'approbation de Voltaire, qui le comblait de louanges excessives, on a de la peine à reconnaître aujourd'hui à ces lourds alexandrins une qualité autre qu'historique.

En 1751, Helvétius résigna soudainement sa charge de fermier général après avoir acheté le titre de maître d'hôtel de la reine. Dès lors il fréquenta Versailles et cette compagnie brillante qui se groupait autour de M^{me} de Pompadour. L'abandon de sa charge lui avait gagné beaucoup de sympathies dans le milieu des « philosophes » où sa décision fut longuement commentée. Au fait nous pouvons nous demander encore aujourd'hui s'il avait voulu se défaire de cette fonction parce qu'elle était assez mal considérée ou si, simplement, il avait voulu cesser une activité

qui ne l'intéressait qu'à demi et surtout qui ne lui donnait pas les résultats moraux espérés.

L'abandon de sa charge et le mariage avec Anne de Ligneville mettent fin à une période active et même agitée de sa vie que Saint-Lambert nous décrit en disant : « Helvétius avait deux passions qui pouvaient déranger le financier le plus opulent : l'amour des femmes et l'envie de faire du bien. » Pendant l'été, il s'installe dans ses terres à Voré où il s'adonne à l'administration de ses biens et à ses occupations intellectuelles. Il passe l'hiver à Paris dans son hôtel bien connu de la rue Sainte-Anne. Grâce à la belle et intelligente M^{me} Helvétius, cette demeure devint le rendez-vous de l'élite parisienne et européenne. Nous y trouvons non seulement Diderot, d'Alembert, Condillac, Marmontel, mais aussi Horace Walpole, Adam Smith, Franklin et Hume. Le salon de M^{me} Helvétius exerça une grande influence dans la vie intellectuelle de Paris, au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, il survécut à la Révolution et c'est là que se rencontraient Cabanis et les idéologues.

En 1758 parut, avec le privilège du roi, le premier grand ouvrage d'Helvétius, *De l'Esprit* ; il souleva à Paris, dans le milieu littéraire, un orage de violentes discussions.

Écoutons à ce sujet un témoin tel que Diderot.

Aucun ouvrage, dit-il, dans ses *Réflexions sur le livre de l'Esprit*, n'a fait autant de bruit. La matière et le nom de l'auteur y ont contribué. Il y a quinze ans que l'auteur y travaille, il y en a sept ou huit qu'il a quitté sa place de Fermier général pour prendre la femme qu'il a et s'occuper de l'étude des lettres et de la philosophie. Il vit pendant six mois de l'année à la campagne, retiré avec un petit nombre de personnes qu'il s'est attachées, et il a une maison fort agréable à Paris. Ce qu'il y a de sûr c'est qu'il ne tient qu'à lui d'être heureux car il a des amis, une femme charmante, du sens et de l'esprit, de la considération en ce monde, de la fortune, de la santé, de la gaieté. Les sots, les envieux et les bigots ont dû se soulever contre ses principes ; et c'est bien du monde... La clameur générale contre cet ouvrage montre peut-être combien il y a d'hypocrites de probité.

Malgré le privilège du roi dont se couvrait l'auteur, le livre ne tarda pas à paraître pernicieux pour l'Etat et pour l'Eglise, et les accusations dépassèrent bientôt en violence celles qu'avait suscitées, en son temps, la thèse de l'abbé de Prades.

On connaît l'importance que prit « l'affaire de l'Esprit » et il nous paraît inutile de trop nous y attarder. Il suffira de rappeler que le livre fut condamné par un arrêt du Conseil d'Etat, par la Sorbonne, par une lettre apostolique du pape Clément XIII et par un mandement de l'archevêque de Paris. Le 6 février 1759, enfin, après un violent réquisitoire de l'avocat général Joly de

Fleury, l'ennemi bien connu des « philosophes », il fut condamné par le Parlement à être brûlé sur la place publique. Et, ce qui est plus grave, ce fut à la suite de cette affaire qu'on interdit la publication de l'*Encyclopédie*.

A cette occasion la Faculté de théologie écrivit au roi Louis XV :

Ce jour où la Faculté de Théologie a l'honneur de présenter à Votre Majesté la censure du livre de l'Esprit est et sera à jamais pour elle le plus beau et le plus glorieux de ses jours. C'est votre ouvrage, dont elle vous fait hommage, Sire, vous lui en avez tracé le plan dans l'arrêt plein de sagesse et de religion émané de votre Conseil qui a ordonné la suppression de ce livre pernicieux.

Pour ne pas courir de risques personnels, Helvétius se vit obligé de signer plusieurs rétractations, et celui fut très pénible, comme nous pouvons le voir par cette lettre adressée à Hume (volume XIV de ses œuvres, p. 34) :

Votre nom honore mon livre et je l'aurais cité plus souvent si la sévérité du censeur me l'eût permis. Depuis dix mois je suis l'objet de la haine et de la persécution des dévots et j'ai malheureusement appris à mes dépens combien ces Messieurs de la Cour éthérée sont implacables dans leur vengeance.

L'opinion publique s'émut à l'affaire et l'on vit surgir une foule de libelles qui prenaient parti pour ou contre l'auteur, les chansonniers eux-mêmes s'emparèrent de la querelle et on en trouva des échos dans les refrains du temps. Le livre *De l'Esprit* connut ainsi le succès du scandale. On lui fit en France, au cours du XVIII^e siècle, une dizaine d'éditions, il franchit la frontière, fut traduit en anglais, en allemand, lu avidement en Italie si l'on en croit Beccaria qui prétend pour sa part en avoir subi l'influence.

Toute l'affaire, le scandale, les rétractations, causèrent à Helvétius une profonde amertume ; il abandonna sa charge de maître d'hôtel de la reine, se retira pour un certain temps dans ses terres et c'est peut-être à ce moment-là qu'il écrivit cette phrase significative : « Les hommes sont toujours contre la raison quand la raison est contre eux. »

Du reste, il ne s'avoua pas vaincu ; il reprit les questions traitées dans le livre *De l'Esprit* avec l'intention de répondre à ses détracteurs et critiques, et prépara ainsi son second ouvrage qui ne devait paraître qu'après sa mort.

En 1764, Helvétius fit un séjour en Angleterre où il comptait de nombreux amis. L'année suivante il se rendit à Berlin pour rendre visite à Frédéric II, en fait chargé d'une mission diplomatique. Malgré cette activité, l'affection de son entourage et de sa famille, il vit ses dernières années attristées par une santé assez

mauvaise et surtout par l'état de la France qui empirait de jour en jour. Il mourut au mois de décembre 1771.

En 1772 parut à La Haye, par les soins du prince Galitzine, ambassadeur de Catherine II, son ouvrage posthume : *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*.

Dans la préface de l'ouvrage on peut lire les considérations suivantes :

C'était sous un faux nom que je voulais donner ce livre au public ; c'était, selon moi, l'unique moyen d'échapper à la persécution, sans en être moins utile à mes compatriotes. Mais dans le temps employé à la composition de l'ouvrage, les maux et le gouvernement de mes concitoyens ont changé. La maladie à laquelle je croyais pouvoir apporter quelque remède est devenue incurable : j'ai perdu l'espoir de leur être utile, et c'est à ma mort que je remets la publication de ce livre.

Les quelques événements de la vie d'Helvétius que nous venons de retracer ne nous donnent qu'une image incomplète de la richesse de son activité et de sa valeur intellectuelle.

Sa personnalité est forte. Pénétré de la philosophie de Locke, comme d'ailleurs tant de penseurs de sa génération, il considérait avec mépris la métaphysique scolastique qui n'était pour lui qu'un « déluge de mots dans un désert d'idées ». Il se dresse avec vigueur contre la magie et l'abus des mots, qui éternisent les vaines disputes. Il préconise l'élaboration d'un dictionnaire qui réduira « la science des hommes à ce qu'ils savent réellement ». Il juge sévèrement la philosophie de Platon et lui préfère celle de Démocrite. Rien de plus absurde, pour lui, « que le système du beau moral, que cette philosophie théologique de Shaftesbury ». Réaliste par excellence, il mettait toute sa confiance dans l'observation, dans les faits, dans l'expérience qu'il utilisait également pour connaître l'homme et sa condition sociale.

Mû par la rage de tout expliquer, il poursuivait méthodiquement son analyse, fouillait l'âme « jusqu'au fond du creuset » pour trouver l'origine et le principe productif « de l'esprit et de la morale. » On peut aisément le comparer à Mandeville, l'âpre moraliste qui, lui aussi, poussé par la volonté de connaître même les plus dures vérités, entreprit *The anatomy of human nature*.

Helvétius nes'intéressa que fortuitement aux sciences naturelles et physiques et n'eut du reste que de rares relations avec les physiologistes et les anatomistes de son temps. Lecteur passionné de *l'Utopie* de Thomas Morus et ami intime de Montesquieu, observateur attentif de la vie de cour et connaissant la misère et l'ignorance du peuple, il était avant tout écrivain politique et social.

Ses œuvres, élaborées avec méthode et opiniâtreté plutôt

qu'avec génie, traitent précisément du problème qui l'intéressa toute sa vie, à savoir l'homme et son bonheur.

Il nous semble que c'est encore Diderot qui a tracé de la personnalité d'Helvétius le meilleur des portraits :

Je ne sais quel cas Helvétius faisait de Montaigne et si la lecture lui en était bien familière, mais il y a beaucoup de rapports entre leur manière de voir et de dire. Montaigne est cynique, Helvétius l'est aussi ; ils ont l'un et l'autre les pédants à l'horreur ; la science des mœurs est pour tous deux la science par excellence ; ils accordent beaucoup aux circonstances et aux hasards ; ils ont de l'imagination, beaucoup de familiarité dans le style, de la hardiesse et de la singularité dans l'expression, des métaphores qui leur sont propres. Helvétius, au temps de Montaigne, en aurait eu à peu près le style, et Montaigne au temps d'Helvétius aurait à peu près écrit comme lui, c'est-à-dire qu'il a eu moins d'énergie et plus de correction, moins d'originalité et plus de méthode.

*
* *

Tâchons maintenant de voir quels furent les traits les plus vaillants de sa pensée.

On pourrait considérer Helvétius comme le représentant par excellence de l'Epicurisme au XVIII^e siècle. Dans ce sens il prolonge la lignée de moralistes qui, depuis la Renaissance, se sont dressés contre la doctrine sévère de l'ascétisme chrétien pour prôner le bonheur terrestre et la sagesse humaine. Ce qui caractérise ces penseurs naturalistes ou libertins, c'est la tendance à réhabiliter la passion, à créer une morale indépendante, laïque et sociale. Leur effort principal est donc dirigé vers la connaissance de l'homme et de ses besoins afin de trouver une nouvelle solution au conflit essentiel qui existe entre l'instinct et la loi morale. Loi qui ne doit pas être considérée comme une norme absolue de métaphysiciens et de théologues, mais comme une exigence sociale. C'est là la conception qui se fait jour chez Hobbes et Spinoza, chez Locke et Mandeville, et qui trouve en Helvétius un défenseur systématique.

On a eu tort, je crois, de le considérer pendant longtemps comme un simple glaneur de maximes, « un balayeur de salons », et l'on n'a pas suffisamment apprécié la portée de ses œuvres (1) ; œuvres dont la valeur consiste surtout dans l'élaboration d'une

(1) La thèse de M. Albert Keim, qui a pour la première fois rendu justice à Helvétius, peut être aujourd'hui complétée sur plus d'un point.

doctrine cohérente de l'utilitarisme en dehors de toute considération métaphysique, et dans l'application de la méthode psychologique et même de la méthode sociologique à l'étude de l'homme : « J'ai cru, dit-il, qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique expérimentale. » Il donne tout d'abord une théorie sensualiste sur l'origine des idées. Bien qu'il ne cite pas une seule fois Condillac, il ne paraît pas douteux qu'il ait modelé sa théorie des connaissances sur la conception de la sensation transformée. En effet, pour expliquer toutes les opérations intellectuelles il part, lui aussi, d'un seul principe, celui de la sensibilité physique. « La sensibilité physique est la cause de nos pensées, de nos passions et de notre sociabilité. » Helvétius ne fait pas grand cas de l'influence de « l'organisation intérieure » sur la vie intellectuelle et morale. Il dit à ce propos :

Deux opinions partagent aujourd'hui les savants sur cet objet. Les uns disent, l'esprit est l'effet d'une certaine espèce de tempérament et d'organisation intérieure, mais aucun n'a, par une suite d'observations, encore déterminé l'espèce d'organe, de tempérament ou de nourriture qui produit l'esprit. Cette assertion vague et dénuée de preuves se réduit donc à ceci, l'esprit est l'effet d'une cause inconnue ou d'une qualité occulte à laquelle je donne le nom de tempérament ou d'organisation.

Contrairement à cette « vague hypothèse », Helvétius s'efforcera de donner une explication qui lui est propre. Il distingue dans l'homme deux facultés passives : l'une c'est l'âme ou la faculté de sentir et de recevoir les impressions que font sur nous les objets extérieurs. L'autre, c'est la mémoire qui n'est qu'une sensation continue mais affaiblie. C'est dans la mémoire que se déposent les sensations et les idées dont les diverses combinaisons font ce qu'on appelle l'esprit. En utilisant son vocabulaire, on peut dire : « L'homme naît avec toute son âme et non avec tout son esprit. L'esprit est l'effet de l'âme ou de la faculté de sentir. »

Toutes les opérations de l'esprit se réduisent à l'observation des ressemblances et des différences, des convenances et des disconvenances que les divers objets ont entre eux et avec nous. Ainsi tout jugement n'est que le récit de deux sensations actuellement approuvées ou conservées dans la mémoire. Il aboutit ainsi à la formule paradoxale qui a blessé si fort l'esprit de Rousseau comme celui de Diderot : « Juger c'est sentir. » Poursuivons l'analyse de son raisonnement : juger donc n'est autre chose que comparer. Mais qu'est-ce que comparer ? Helvétius répond : comparer, c'est se rendre attentif aux impressions différentes qu'excitent en nous

les objets actuellement sous nos yeux ou présentés à notre mémoire. Il fait donc intervenir un facteur nouveau : l'attention. Mais l'attention est un effort qu'on n'accomplit pas sans raison et surtout sans intérêt. « La peine de l'attention est toujours plus ou moins grande proportionnellement au degré plus ou moins grand du plaisir que chacun regarde comme la récompense de cette peine. » Autrement dit tous les jugements occasionnés par la comparaison des objets entre eux présupposent en nous un intérêt de les comparer. Cet intérêt étant fondé, selon lui, sur l'amour du bonheur, ne peut être qu'un effet de la sensibilité physique, puisque c'est à elle que prennent leur source tous nos plaisirs et toutes nos peines. D'où cette affirmation : « L'homme est une machine qui, mise en mouvement par la sensibilité physique, doit faire tout ce qu'elle exécute », et celle plus connue : « On devient stupide dès qu'on cesse d'être passionné. »

On comprend dès lors quelle valeur Helvétius attache à la force des passions qui assure, selon lui, la continuité de l'attention et la vitalité de l'esprit. C'est cette force qui contrebalance la force de la paresse et de l'inertie.

Ayant établi que tous les hommes ont une égale aptitude à l'esprit, il les différencie en raison des inégaux degrés d'intensité de leurs passions. Détruire dans un homme la passion et l'inquiétude qui l'animent, c'est, selon lui, le priver au même instant de toutes ses lumières.

Dans ce sens Helvétius est un apologiste du désir et de cette sensibilité qui s'est si complaisamment étalée tout au long du XVIII^e siècle. En cela encore, il n'était pas tout à fait original, puisque Locke avait analysé cette nouvelle attitude humaine (1).

Il est compréhensible qu'Helvétius, dont le but n'était pas de bâtir une théorie des connaissances mais, comme nous l'avons dit, une physique des mœurs, se soit attaché à considérer le rôle de la passion dans la vie sociale de l'homme. Ici encore le plaisir et la douleur seront à la base de toute conduite humaine. Après la généalogie des idées, étudions donc, rapidement, la généalogie des passions.

Helvétius distingue les passions immédiatement données par la nature et celles que nous devons à l'établissement de la société. A l'exception des besoins, des douleurs et des plaisirs physiques, tout dans l'homme est passion factice. Mais par une analyse subtile et nuancée, Helvétius démontre que même ces pas-

(1) Voir PAUL HAZARD, *La Crise de la conscience européenne*, t. II, chap. v.

sions factices se réduisent finalement à la sensibilité physique. Il nous dit dans *L'Homme* :

Un principe de vie anime l'homme. Ce principe est la sensibilité physique, principe qui produit en lui un sentiment d'amour pour le plaisir, et de haine pour la douleur. C'est de ces deux sentiments réunis dans l'homme, et toujours présents à son esprit, que se forme ce qu'on appelle en lui le sentiment de l'amour de soi. Cet amour de soi engendre le désir du bonheur ; le désir du bonheur celui du pouvoir ; et c'est ce dernier qui donne à son tour naissance à l'envie, à l'avarice, à l'ambition, et généralement à toutes les passions factices, qui sous des noms divers, ne sont en nous qu'un amour du pouvoir déguisé et appliqué aux divers moyens de se le procurer.

Le vrai mobile de l'homme, dans tous les domaines de son activité, n'est en somme que la satisfaction de ses besoins, l'amour du plaisir et l'intérêt pris dans son sens le plus large. Par la distinction de la douleur actuelle et de la douleur de prévoyance, du plaisir actuel et du désir de prévoyance, on explique ainsi toutes les actions, même les plus nobles et les plus belles. La vraie vertu est fondée sur le désir de l'estime et de la gloire, et sur l'horreur du mépris, plus effrayant que la mort même. Si vous demandez à Helvétius ce qu'il pense de l'amitié, il vous répondra : « Le besoin est la mesure du sentiment ; aimer, c'est avoir besoin. Or, rien ne s'épuise autant que le besoin, rien n'est plus rare que les anciennes amitiés. » Si vous le consultez au sujet du sacrifice, il vous dira : on sacrifie souvent le plus grand plaisir de la vie à l'orgueil de le sacrifier. Si vous l'interrogez sur l'estime, il répondra : on ne désire être estimable que pour le plaisir d'être estimé, et il résumera je ne sais quelle triste expérience de sa vie en disant : les intrigues et les mouvements qu'il faut se donner pour se faire une grande réputation nous empêchent de la mériter.

Ainsi, par des dizaines et des centaines d'exemples il s'efforce de dévoiler tout ce qu'il y a d'artificiel et de conventionnel dans l'homme et de montrer que derrière les mots se cachent les vrais mobiles de la conduite humaine qui ne sont autres que l'amour du plaisir et la haine de la douleur.

Arrivé à cette constatation que seuls l'égoïsme, la passion, le désir du bonheur déterminent l'homme, Helvétius ne se plaindra pas d'un tel état de choses ; il ne cherchera pas à dompter les passions, bien au contraire, il soulignera leur utilité sociale. Et le problème se posera pour lui de trouver le moyen de concilier l'intérêt personnel avec l'intérêt général. C'est à la législation, au gouvernement, à l'éducation qu'incombe la tâche de régulariser l'égoïsme. L'intérêt personnel étant à la base de toute action humaine, la peine et la récompense représentent les seuls liens

qui s'offrent au législateur pour faire coïncider l'intérêt particulier avec l'intérêt du plus grand nombre. La récompense, la punition, la gloire et l'infamie, soumises à la volonté du législateur, sont les seuls moyens efficaces grâce auxquels celui-ci peut toujours assurer le bien public. De plus, l'amour de la louange dans l'homme fait que l'opinion publique a un grand rôle à remplir dans sa formation morale.

Le rôle attribué par Helvétius à l'éducation est la partie caractéristique de son œuvre. Pour démontrer la toute-puissance de l'éducation prise dans son sens le plus large, il est obligé de diminuer l'importance du facteur biologique et de faire abstraction des différences individuelles et organiques. D'où tant de simplifications qui ont rebuté Diderot. Mais Diderot n'a pas vu, il nous semble, ce point essentiel, à savoir que, voulant élaborer un système éducateur d'utilité sociale, applicable à tous, Helvétius était obligé de se servir d'une fiction, celle de l'homme, « communément bien organisé », pour aboutir à la formule que voici :

Né sans idées, sans vices et sans vertus, tout, jusqu'à l'humanité, est dans l'homme une acquisition.

Puisque nous voulons adapter l'homme à sa situation sociale, attachons-nous à effectuer la réforme des mœurs par la réforme des lois. Il est en effet naturel qu'Helvétius considère la morale et la législation comme une seule et même science.

Persuadé que c'est la mauvaise législation qui est le plus souvent responsable des vices d'un peuple, il aspirait comme nombre de ses contemporains au changement du régime politique et social ; il mettait toute sa confiance en un gouvernement qui, se basant sur la *profonde connaissance du cœur humain* et convaincu d'autre part que seule la passion peut triompher d'une passion, trouverait le moyen d'assurer le bonheur de l'individu, tout en l'accordant avec la félicité publique. Et c'est encore lui qui dira : « Tout devient légitime et vertueux pour le salut public. »

Le cadre restreint de cet article ne nous permet pas d'entrer dans tous les détails de la pensée sociale, politique et pédagogique d'Helvétius. Ses vues sur la nécessité du juste partage des biens, sur la tolérance, sur la liberté de la presse et de l'opinion ; son respect pour le travail humain et sa confiance dans l'efficacité de la culture prouvent cependant que, malgré l'image réaliste et quelque peu sombre qu'il s'était faite de la nature humaine, l'idéalisme social était l'essence même de ses aspirations.

Certes, il y a dans ses écrits des anecdotes et des historiettes

souvent mal placées ; certes, il fait trop de concessions au goût du public ; mais ces défauts ne doivent pas nous empêcher d'apprécier la partie durable de son œuvre, et pour cela il suffit de lire ses remarques sur *l'esprit par rapport à la société*, remarques pleines de justes observations témoignant d'une psychologie collective avant la lettre.

*
* *

Nous savons que Diderot s'occupa à maintes reprises de la pensée d'Helvétius et qu'après la publication du livre *De l'Esprit*, il en fit un compte rendu où, malgré la sympathie avec laquelle il parle de l'auteur, il fait des réserves quant au fond de l'ouvrage. Il reproche à Helvétius une pensée trop méthodique dérivant, selon lui, d'un « esprit trop tranquille, trop maître de lui-même qui arrange, qui ordonne et suppose que tout est trouvé ». Il préfère lui, Diderot, « l'esprit d'invention qui s'agite, se meut, se remue d'une manière déréglée, et qui cherche ». On voit déjà dans ces reproches toute la différence des deux attitudes.

Les deux amis se voyaient souvent et nous ne pouvons que regretter que leurs conversations soient perdues pour nous. Diderot était en effet un habitué de la rue Sainte-Anne, et quoique Helvétius n'ait guère collaboré à *l'Encyclopédie*, il s'intéressait vivement à cette grande entreprise.

Nous trouvons une trace de leurs entretiens dans une lettre de Diderot à Sophie Volland :

Nous nous sommes arraché le blanc des yeux, Helvétius, Saurin et moi hier au soir ; ils prétendaient qu'il y avait des hommes qui n'avaient aucun sentiment d'honnêteté ni aucune idée d'immortalité, nous plaidions avec chaleur, comme il arrivera toujours quand on aura des femmes pour juges. M^{me} de Volari, M^{me} d'Epinay, M^{me} d'Holbach siègèrent. J'avouais que la crainte du ressentiment était bien la plus forte digue de la méchanceté, mais je voulais qu'à ce motif on en joignît un autre, qui naissait de l'essence même de la vertu, si la vertu n'était pas un mot. Je voulais que le caractère ne s'affaît jamais entièrement, même dans les âmes les plus dégradées. Je voulais qu'un homme qui préférerait son intérêt propre au bien public sentît plus ou moins qu'on pouvait faire mieux et qu'il s'estimât moins de n'avoir pas la force de se sacrifier. Je voulais que, quelque mépris que l'on fit de la postérité, il n'y eût personne qui ne souffrit un peu si on l'assurait que ceux qu'il n'entendait pas disaient de lui : qu'il était un scélérat (1).

Dans ces paroles, nous retrouvons un Diderot prédicateur tel

(1) Lettre du 1^{er} décembre 1760, *Œuvres*, t. XIX, p. 41.

qu'il s'est toujours révélé quand il était question de vertu ou de morale. Treize ans après avoir écrit cette lettre, Diderot se trouvait à La Haye, chez le prince Galitzine. Diderot y attendait l'arrivée d'un gentilhomme russe qui devait le conduire à Saint-Pétersbourg. Profitant de ses loisirs, il se mit à feuilleter l'ouvrage d'Helvétius *De l'homme* qui venait d'être publié par les soins de Galitzine. Naigeon nous dit dans ses *Mémoires* que Diderot lut ce livre la plume à la main pour mettre à l'épreuve d'une discussion rigoureuse ses propres opinions philosophiques. Après son retour de Pétersbourg, il revint sur cette lecture et finit par écrire tout un ouvrage qu'il intitula ensuite *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé de l'Homme*.

Cette œuvre d'une importance capitale ne fut publiée entièrement qu'en 1875 dans l'édition Assézat. Diderot, se trouvant en présence de la pensée de son ami, s'enflamme, réplique, se sert de toutes les nuances de l'ironie et, suivant une méthode de discussion qui lui est chère, il bâtit un dialogue entre lui et Helvétius absent. Les critiques les plus sévères y avoisinent avec les éloges les plus inattendus. Ce n'est pas un livre écrit d'un trait de plume, mais un travail qu'il a remanié à plusieurs reprises, avec certaines hésitations et même une certaine gêne à désapprouver une théorie où il devait bien reconnaître le reflet de sa propre pensée.

Bornons-nous ici à mettre en lumière l'attitude de Diderot envers la personne et la pensée d'Helvétius. Il nous semble qu'on a trop souligné la critique de Diderot et que l'on n'a pas tenu compte des inconséquences que la réfutation contient à son tour.

On trouve dans la *Réfutation* une franche sympathie qui s'exprime à différentes occasions. Je n'en relèverai qu'une :

Helvétius aimait tendrement ses compagnons d'études, ce n'était pas un génie facile, mais c'était un beau génie, un grand penseur et un très honnête homme.

D'autre part il le compare à Montaigne et le met au-dessus de Charron.

Cependant il lui reproche à chaque instant la simplification du fait, une attitude trop catégorique dans la manière de trancher les questions, de voir des causes là où il n'y a que des motifs éloignés, et de tirer de justes principes des mauvaises conclusions.

Diderot qui connaissait la pensée de Locke et de Condillac, mais qui pratiquait Leibniz, n'approuve pas le sensualisme simpliste du livre *De l'homme*. Les cinq sens ne sont que des témoins,

il-lui faut un juge, un rapporteur tel que l'entendement humain. Il ne se contente pas d'un atomisme sensualiste, il cherche une unité organique. Si Helvétius dit que : « la nature de l'esprit consiste à observer des rapports », Diderot ajoute : « Je le veux, mais est-ce l'oreille qui observe et compare des rapports ? Non. Est-ce l'œil qui observe et compare les rapports ? Non. Ils reçoivent des impressions mais c'est ailleurs que la comparaison s'en fait. Cette opération n'est d'aucun des sens. A qui appartient-elle donc ? Au cerveau, je erois. »

Diderot, profondément persuadé qu'il est difficile de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin, ne peut pas admettre l'interprétation purement psychologique et disons même sociologique d'Helvétius.

J'avais peut-être, dit-il, de l'humeur lorsque je lus ce vi^e chapitre, mais voici mon observation passer brusquement de la sensibilité physique, c'est-à-dire de ce que je ne suis pas une plante, une pierre, un métal, à l'amour du bonheur, de l'amour du bonheur à l'intérêt, de l'intérêt à l'attention, de l'attention à la comparaison des idées, je ne saurais m'accommoder de ces généralités-là, je suis homme et il me faut des causes propres à l'homme.

Quelles sont donc ces causes propres à l'homme ? C'est le cerveau, le cervelet, le diaphragme. La conception que Diderot se fait de l'homme n'a pas plus de mystère que celle d'Helvétius, mais c'est le point de vue scientifique qui est différent.

Quelques historiens tels que Carot ou Janet ont voulu voir dans la réfutation de Diderot une orientation nouvelle de sa pensée vers un certain spiritualisme. Il ne me semble pas que cette interprétation soit tout à fait exacte. En fait Diderot matérialiste reproche à Helvétius matérialiste de ne pas tenir compte de l'importance de l'organisation intérieure de l'homme et de ne voir dans le tempérament qu'une qualité occulte, il lui reproche d'exagérer l'importance du milieu social aux dépens du facteur organique. Mais malgré ces divergences ils appartiennent tous deux à un même courant idéologique et ce n'était entre eux qu'une querelle de famille. Diderot introduisit dans la discussion une profonde connaissance des sciences naturelles dont le progrès a marqué un tournant décisif dans l'histoire des idées au milieu du xviii^e siècle, alors qu'Helvétius ne semble pas avoir apprécié la portée des découvertes réalisées dans ce champ de recherches.

Persuadé de l'infinie variété des êtres vivants, Diderot ne pouvait admettre que les hommes aient une égale aptitude à l'esprit. Il ne pouvait admettre non plus que le caractère de l'homme soit

égal à la somme de ses habitudes, parce que, d'après lui, l'homme porte en soi certaines prédispositions qui déterminent son développement aussi bien intellectuel que moral. Mais gardons-nous de voir dans ces prédispositions les innéités spirituelles, elles ne sont dues qu'à la structure de l'organisme et, nous ajouterions aujourd'hui, à une hérédité biologique.

Diderot et Helvétius se sont penchés sur l'homme, l'un, pourrait-on dire, en médecin, et l'autre en sociologue. Ils ont voulu le connaître pour le guérir de ses maux, en apportant dans leur diagnostic un savoir différent qui a déterminé la différence des remèdes.

Il dit (*Il c'est Helvétius*) l'éducation fait tout.

Dites : l'éducation fait beaucoup.

Il dit : l'organisation ne fait rien. Dites : l'organisation fait moins qu'on ne pense.

Il dit : nos peines et nos plaisirs se résolvent toujours en peines et plaisirs sensuels. Dites : assez souvent.

Il dit : le hasard fait les hommes de génie. Dites : il les place dans des circonstances heureuses.

Il dit : il n'y a rien dont on ne vienne à bout avec de la contention d'esprit et du travail. Dites : on vient à bout de beaucoup de choses.

Il nous paraît intéressant de rapporter ces phrases de Diderot :

Diderot ne rejette pas entièrement la pensée d'Helvétius mais il l'admet avec des réserves et en atténuant de restrictions les affirmations unilatérales, les généralisations à outrance.

Les divergences s'aggravent dès que les deux écrivains abordent les questions morales. Dans ce sens la réfutation de Diderot est un exemple frappant des contradictions si fréquentes dans son œuvre. Tout ce qu'Helvétius a dit sur les mobiles de la conduite humaine et sur la force des passions, Diderot l'a répété lui aussi à maintes reprises, mais lorsqu'il se trouve en face des conclusions d'Helvétius, il se rebiffe. Et sa réfutation exprime alors tout le drame de sa conscience. Dès qu'il cesse ses savants raisonnements, son émotivité l'emporte. Il semble oublier ses principes, il aime garder ses illusions et rehausser l'homme au-dessus du monde animal pour lui donner une dignité morale, et il s'exclame : « Je sens que cet ouvrage m'attriste et qu'il m'enlève mes illusions les plus douces. »

La *Réfutation* est donc une discussion scientifique et une réaction émotive, elle ne marque pas un changement de sa pensée mais témoigne de la lutte continuelle d'un Diderot prenant parti tour à tour pour la culture ou pour la nature, pour l'individu ou pour la société, Diderot tour à tour optimiste et pessimiste.

Réfutant Helvétius qui n'est que son *alter ego*, Diderot poursuit son dramatique débat intérieur qui est dû, il nous semble, à la bipolarité de son âme. Il agit poussé tantôt par l'instinct, tantôt par un je ne sais quel idéalisme refoulé. Seule une analyse psychologique rétrospective pourrait peut-être venir à bout de tant de contradictions et d'inconséquences que l'on trouve dans son œuvre.

Malgré les divergences dont nous avons donné quelques éléments, et qui dérivent de la différence de leurs caractères, de leurs personnalités, de leurs préoccupations intellectuelles il y eut entre Helvétius et Diderot plus d'affinité qu'on ne le croit d'ordinaire. Ils ont tous les deux connu l'homme et la fragilité de sa condition, ils en ont conçu une indulgente sympathie mêlée à un fond de tristesse qui n'était que la rançon de leur expérience. Cette indulgente sagesse que nous reconnaissons à Diderot imprègne aussi la pensée d'Helvétius, elle s'exprime sur ces mots sur lesquels nous terminerons :

Pour aimer les hommes, il faut en attendre peu : pour voir leurs défauts sans aigreur, il faut s'accoutumer à les leur pardonner, sentir que l'indulgence est une justice que la faible humanité est en droit d'exiger de la sagesse.

Autour de Richard Wagner

par Robert PITROU,

Professeur à l'Université de Bordeaux.

III

Richard Wagner et Thomas Mann.

Bien entendu, il ne s'agit pas ici de rapports entre personnes. Thomas Mann est né en 1875, et Wagner meurt en 1883. Il s'agit simplement de l'admiration extasiée, ou, pour parler comme celui qui l'éprouve, de la « passion » que l'auteur des *Buddenbrook*, toute sa vie, a ressentie pour Wagner. Le moment où l'héritier des grands marchands lubeckois arrive à l'adolescence coïncide justement avec l'époque où l'art complexe, la « musique d'avenir » qui devance son siècle, commence à être véritablement sentie, comprise par l'élite allemande, alors que jusque-là elle n'était goûtée que par une élite européenne. Thomas Mann a donc vu l'aurore du triomphe, l'épanouissement, le moment où le grand homme, enfin, devenait prophète en son pays ; et quelque vingt ans après, il a vécu, comme nous tous, la recrudescence de ferveur d'après 1918. « Je n'oublierai jamais, écrit-il (1), les joies ni les leçons que je lui dois, ni ces heures de bonheur profond et solitaire, perdu dans la foule, au théâtre, heures pleines de frissons et de joie pour les nerfs et l'intellect, ni les échappées subites sur des révélations touchantes et grandioses, comme seul cet art peut en donner... »

Les *Buddenbrook*, affirme leur auteur, doivent plus, pour leur composition, à la *Tétralogie* qu'aux *Rougon Macquart* de Zola. Oui, mais le monumental, l'art du *leitmotiv*, le formidable orchestre qui constitue le « dessous » du récit, se retrouvent à un degré

(1) *Grandeur et souffrances de R. Wagner*, trad. franç. par Félix Bertaux. Ed. A. Fayard, Paris, 1933.

bien supérieur encore, dans la *Montagne magique*, ce roman-fleuve. Chaque fois, d'ailleurs, que Thomas Mann prononce le mot *musique*, entendez : Wagner. Et c'est bien, en effet, une musique à la *Tristan* qui, délicieusement, intoxique Gerda, la femme du consul, et leur chétif et décadent rejeton Hanno, qui en meurt. En ce Tonio Kroeger qui oscille entre l'Art et le bourgeoisisme, vous avez reconnu Thomas Mann lui-même, partagé entre une existence de commerçant enrichi, un peu philistin, un peu snob, et son culte dévorant, obsédant, pour la Musique. Est-il besoin de rappeler ce couple étrange, ce Tristan et cette Isolde de maison de santé — le burlesque Spinell et l'assez insipide petite bourgeoise, M^{me} Kloterjahn, guère moins bourgeoise et moins insipide que son mari ? C'est encore *Tristan* qui les rapproche, qui les révèle l'un à l'autre, qui envahit le roman jusqu'à lui imposer son titre ; comme c'est *Tristan* aussi qui domine cette *Mort à Venise* où, pour Gustav Aschenbach, comme pour Tristan, comme pour Elsa, voir la beauté, c'est la mort :

Denn das Wissen ist der Tod,

disait déjà Schiller.

On connaît moins, en général, ce *Sang réservé* qui, lui, se place sous le signe de la *Walkyrie* et non plus de l'amant d'Yseut. Aussi bien ne s'agit-il plus ici d'amours extraconjugales, mais pire encore : c'est un cas d'inceste que le narrateur nous expose, à l'abri des amours de Siegmund et de Sieglinde. Nous faire accepter l'alliance contre nature de ce frère et cette sœur, nous les présenter comme deux jeunes dieux rebelles, hors la loi : il tient cette gageure et Wagner lui sert ici, pour ainsi dire, de porterespect. N'oublions pas non plus les *Considérations d'un apolitique*, parues en 1918. Là encore, le wagnérien fervent trouve le moyen de nous redire l'illumination qu'ont apportée à son adolescence ces « trois astres magiques : Schopenhauer, Nietzsche, Wagner ». Il rappelle, chemin faisant, le mot de Nietzsche sur les *Maîtres chanteurs*, symbole de la « culture » allemande contre la « civilisation » française. Et il montre combien Wagner, « révolutionnaire », était loin, au fond, des insurgés de 48, ses compagnons de barricades. La *Montagne magique*, chose curieuse, exclut à peu près complètement l'auteur du *Ring* : toutes les préférences de Hans Castorp — est-ce mode passagère ? — vont à Verdi ou à Bizet. Peut-être, après tout, le romancier a-t-il, consciemment ou non, cherché à copier Nietzsche dépris de Wagner ? Enfin, le dernier volume paru, *Souffrances et grandeur des maî-*

Ires (1935) recueille, entre autres, la belle étude écrite en 1932 pour le cinquantième anniversaire de la mort du Titan bayreuthien. C'est à elle, surtout, que nous nous arrêterons aujourd'hui, comme à la plus complète, la plus passionnante « explication » de l'auteur avec celui qu'il a vénéré entre tous (1).

*
* * *

Thomas Mann ne veut pas que son culte pour la musique de Wagner l'aveugle sur les faiblesses du théoricien. Justement parce qu'il ressent à l'état permanent le besoin de cette musique, il n'en aime pas la codification, d'ailleurs posthume. En particulier, il demeure sceptique sur la fameuse « union des trois arts », préconisée par l'auteur d'*Opéra et Drame*. Il y voit un excès, le « comble de l'agression sur les sens ». Il y voit aussi une preuve de dilettantisme, tout comme Nietzsche dans sa quatrième *Intempestive*. Il n'est pas vrai que musique, poésie et danse aient dégénéré parce que refusant toute collaboration réciproque. Il n'est pas vrai que l'artiste ne puisse pas s'exprimer tout entier dans chacune d'elles, que le *Tasse* de Goethe, par exemple, vaille moins que *Siegfried*. Là, l'auteur d'*Opéra et Drame*, vraiment, exagère. Aussi bien, n'était-il pas lui-même fermé aux arts plastiques ? Mann rappelle cette phrase d'une lettre de Rome à Mathilde : « Il semble que le sens de la vue ne me suffise pas pour accueillir l'univers. » S'il a magnifiquement inspiré un Klinger ou un Fantin-Latour, par exemple, ses lettres de 1861 nous le montrent, à Paris, ignorant le Louvre, ne voyant pas naître sous ses yeux l'école impressionniste. Non : on ne saurait le classer parmi les « visuels ».

En revanche, il apparaît éminemment comme un musicien-littérateur. Sa musique « n'est plus de la musique », de même que sa poésie, l'extraordinaire poésie de ses livrets, « a quelque chose d'illégitime », rapprochée, par exemple, de celle d'un Goethe. « Le motif du cygne de *Lohengrin* et *Parsifal*, la musique du clair de lune par une nuit d'été à la fin du deuxième acte des *Maîtres chanteurs* et le quintette du troisième, le passage en la bémol majeur au second acte de *Tristan et Yseult*, et la vision de Tristan, lorsque Yseult marche sur la mer, l'enchantement du Vendredi Saint dans *Parsifal*, la puissante musique qui accompagne le changement de

(1) Voir la note *supra*. Edit. allemande : *Leiden und Grösse der Meister*, S. Fischer Verlag, Berlin, 1935.

scène du troisième acte de ce même *Parsifal*, le magnifique duo de Siegfried et Brünnhilde au début du *Crépuscule des Dieux*, avec l'accent du lied populaire : *Me donneras-tu ton amour ?* et l'invisible élan du *Salut à toi, Brünnhilde, éclatante étoile...*, certains passages de la partition du Venusberg qui datent de l'époque de *Tristan*, — voilà de quoi faire pâlir de jalousie, ou rougir de plaisir la Musique absolue elle-même ; et c'est au hasard que je choisis... » Suivent d'autres citations encore, et cette conclusion : « Il est difficile de parler de ces nuances, quand on ne dispose que de la parole pour les évoquer. »

Cette musique littéraire, rien d'étonnant si elle a su gagner, séduire irrémédiablement, parce que littéraire, tant de non-musiciens. Th. Mann cite Baudelaire ; il aurait pu citer Théophile Gautier. Mais en même temps, continue-t-il, nous comprenons pourquoi, aux heures de désespoir, Wagner doutait de sa vocation musicale, se croyait non doué...

*
* *

Musique littéraire, on pourrait presque dire : philosophique — Thomas Mann va nous dire : psychologique et septentrionale. Il écrit, à ce propos, une page remarquable : « Prise dans ses grands traits spirituels, la musique de Wagner est alourdie par le pessimisme, ralentie par désir, brisée dans son rythme ; elle se débat dans le chaos pour arriver à la rédemption par la beauté. C'est la musique d'une âme obérée ; non pas une musique parlant aux muscles, incitant à la danse, mais au contraire une musique qui fouille, qui pousse et se fraie son chemin, sans rien de méridional, laborieusement, à la façon que Lenbach caractérisait d'un mot d'esprit à la paysanne, le jour où il disait à Wagner : « Votre musique ? allons donc, c'est une carriole en route pour le ciel. »

Nous citons, l'autre jour, à propos du *Cas Wagner*, cet épilogue si curieux où Nietzsche vante « la richesse de nuances, de pénombres, de secrètes et mourantes lueurs... ce trésor de menues choses précieuses » qui font du musicien tant honni un maître de la caractéristique, un expert en matière de psychologie. L'auteur de *Souffrances et grandeur* reprend à son compte ces assertions. Par là encore, à son avis, Wagner est bien « du Nord », minutieux à la manière des peintres hollandais.

Mais du Nord, cet art l'est davantage encore par l'effort de galérien qu'il exige de son créateur. Le livre de Pierre Lalo,

Wagner ou le Nibelung (1), a fait de cette thèse le leitmotiv d'une belle étude. Thomas Mann a beau jeu pour nous persuader que la vie de Wagner n'a été qu'un sacrifice constant à sa production. A son œuvre il sacrifie sa tranquillité : bien rarement il connaît la paix. Il n'est que de lire, dans le livre de Du Moulin Eckart, le journal que tient scrupuleusement Cosima pour être édifié à cet égard. Comme Schiller, comme Nietzsche, comme Goëthe, Wagner a conquis son œuvre sur sa santé, sur ses nerfs, sur son bonheur (2). Dès 1852, ne raconte-t-il pas à Uhlig comment il « se consume lui-même, pour le plaisir des autres... Pour ravoïr ma jeunesse, ma santé, pour jouir de la nature, pour une femme qui m'aimerait sans réserve, pour de beaux enfants — tiens ! — *je donne tout mon art ! Le voilà ! Donne-moi le reste !* » (3) Boutade sans doute, mais moins qu'il ne semble. « On est malheureux, mais on est » : Thomas Mann cite de lui cette phrase. Et n'est-ce pas Cosima qui, dans un bel envoi, le comparait à Moïse auquel il fallait sans cesse maintenir les bras levés vers le ciel ?

Il doit immoler jusqu'à ses chances de salut. Il faut opter : ou l'image, l'œuvre ; ou la sainteté par une vie sans tache. Or, les nécessités de la création obligent le surhomme, et non pas une fois, à bousculer son prochain et la morale. Delà, explique notre exégète, le ton *décadent*, faustien, l'odeur de tombe qui règnent dans toute sa musique. Nietzsche a cru concilier les deux : création d'art et surhumanité : il y a perdu la raison. Wagner, lui, a réussi, tout au moins en tant qu'artiste. Il a réussi grâce à sa merveilleuse élasticité, celle-là même que lui reprochait Nietzsche sous le nom d'histrionisme. Mais ce soi-disant histrionisme n'est-il pas simplement une preuve de vitalité, une forme de santé, et dont l'art — surtout le théâtre — ne saurait faire le sacrifice ?

C'est elle qui lui confère une miraculeuse souplesse dans l'exécution. Chacune des œuvres wagnériennes a son accent à elle ; chacune apparaît comme un monde. Mais un monde nullement fermé : elles s'entre-pénètrent réciproquement. Voyez, par exemple, les similitudes de *Tannhäuser* avec *Lohengrin* et avec *Par-sifal*. Pendant que Wagner porte *Tristan*, il élabore déjà le *Ring*. Ce protégé vit successivement tous ses personnages. Il passe *ad libitum* du tragique au comique et inversement. Cela correspond d'ailleurs à une disposition de sa nature. Th. Mann rappelle qu'on l'a vu, après certaine répétition à Bayreuth, faire, au milieu de

(1) Flammarion, 1933.

(2) Trad. franç. Paris, Stock, 1934.

(3) Cit. par H. Lichtenberger, dans son *Richard Wagner poète et penseur* (rééd. Alcan, 1932).

ses interprètes, le poirier fourchu. Dans ce que Nietzsche appelait sévèrement son dilettantisme, il entraînait peut-être beaucoup de *sense of humour*. Il voyait le côté drôle du drame, et son envers. Et l'artiste, au fond, pourquoi ne serait-il pas « un être gai » ? La source est, en tout cas, la même qui alimente *Parsifal* et le Beckmesser des *Maîtres chanteurs*.

*
* *

Mais, par là même, Wagner est romantique. Romantique, cette juxtaposition, chez lui, d'exubérance et de *morbidezza*, de gros effets et de subtilité. « *Lohengrin*, écrit notre auteur, est à la fois opéra pour matinées populaires et objet d'amour pour des âmes pleines d'expérience, de souffrance et d'excessif raffinement ». Et plus encore, opine-t-il, *Parsifal* : assemblage hétéroclite de personnages bizarres, inquiétants, qui lui rappellent les grotesques empilés dans le carrosse d'*Isabelle d'Égypte* chez Achim d'Arnim. Mieux encore, « qui pourrait méconnaître la grande ressemblance de Siegfried avec le Polichinelle du théâtre forain ? Il n'en est pas moins, en même temps, fils de la lumière, mythe solaire du Nord, ce qui ne l'empêche pas d'être en troisième lieu cette chose très moderne du XIX^e siècle, un homme libre, le destructeur des anciennes Tables, le rédempteur d'une société corrompue, Bakounine, comme a coutume de l'appeler simplement le rationalisme rieur de Bernard Shaw. Oui, il est à la fois Guignol, dieu de la lumière et socialiste révolutionnaire anarchisant : le théâtre ne peut rien demander de plus, et cet art de la mixture ne fait qu'exprimer la nature de Wagner, mixte et prêtant en tous points à double entente... »

Romantique aussi, cette coexistence en lui du démonique et du bourgeois. D'une part, il y a le quasi-somnambule qui crée dans l'inconscience, de l'autre l'artisan minutieux, patient, réfléchi, à l'allemande. À côté du *Hollandais volant*, toujours inadapté, de l'errant, l'Ulysse chassé sur les mers lointaines, l'Ahasver que Wagner restera toute sa vie, Mann discerne le bourgeois, presque le Philistin trop friand de confortable, et il évoque à l'appui sa lettre à Liszt quand il s'installe dans son « Asile » zurichois : « Tout est arrangé et organisé selon mes vœux et mes besoins ; chaque objet est à sa place. Mon cabinet de travail est aménagé avec le pédantisme et l'élégance cossus que tu devines ; la table de travail est près de la grande fenêtre... » Cela rappelle l'ameublement de Wahnfried, comble de laideur ; toute la laideur du

mobilier allemand entre 1850 et 1890 ! A certains moments, d'ailleurs, il se demande très sérieusement s'il est vraiment doué pour la musique : « Quelle pitoyable impression j'ai de ma musique, mande-t-il à Liszt à une époque où *Tristan* n'avance pas, je ne puis assez te le dire ; de toute mon âme je le sens : je ne suis qu'un bousilleur... Très cher, c'est une drôle d'histoire, mais je crois, moi, que je n'ai pas grand'chose dans le ventre. » Oui, il existe un Wagner très terre à terre, sans envol, conformiste, nous dirons : comme un certain Thomas Mann, descendant des gros commerçants de Lubeck...

Ce bourgeoisisme ? Un trait de plus qu'il a en commun avec Schopenhauer. « Mon ami Schopenhauer », « un don du ciel dans ma solitude » ; « mon vieux Schopenhauer, d'apparence morose, au fond si aimable » ; c'est « une réciprocité merveilleuse et un échange le plus ravissant qui soit ; et cette action est toujours nouvelle, parce qu'elle est toujours plus forte » : voilà les litanies qu'il adresse à son idole. Il se reconnaît en elle, comme, un instant, fera Nietzsche. On a contesté, ajoute Mann, ce parallélisme nullement fortuit, à propos de *Tristan*. Mais si cet « hymne à la Nuit » rappelle en effet Novalis d'où il provient — et même Frédéric Schlegel — s'il « n'a pas besoin du parrainage de Schopenhauer », en revanche il est imprégné d'une philosophie de la volonté, foncièrement érotique, absolument pareille à celle du *Monde conçu comme volonté et représentation*. Le flambeau qui s'éteint au début du deuxième acte, le cri des amants : « Moi-même alors, je serai le monde », cela ne serait pas du Schopenhauer ? Ni cette première esquisse du livret : « Comment pourrions-nous mourir ? Que tuer en nous qui ne soit amour ? Ne sommes-nous pas tout amour, rien qu'amour ? Notre amour peut-il jamais prendre fin ? Pourrais-je jamais vouloir ne plus aimer l'amour ? Si maintenant je voulais mourir, est-ce que mourrait l'amour que nous sommes, par lequel seul nous sommes ? »

Et, prolongeant ses assimilations, Thomas Mann envisage Wagner aspirant, comme son maître et devancier, à la Puissance, (Hans Sachs), à la jouissance et simultanément à la Pureté. Oui à la Pureté : « Je vous le dis, écrit-il de Paris à Mathilde, seul le sentiment de ma pureté me rend si fort. Je me sens pur... » Et notre commentateur d'ajouter : « Si cela n'est pas vrai, c'est du moins si vraisemblable, que le scepticisme se tait. » Aspiration, aussi, au Nirvâna ; en telle manière que Wagner trouve chez son maître calme et oubli : « J'ai à présent, confie-t-il à Liszt, un calman qui, dans mes nuits d'insomnie, m'aide à trouver le repos : c'est le désir ardent, intense, de la mort. Pleine inconscience,

non-être absolu, évanouissement de tous les rêves — telle est l'unique, la suprême délivrance. » Cela venant après une tirade sur Schopenhauer. « Le plus grand philosophe après Kant », que lui apporte-t-il encore ? — Son athéisme, répond Mann : à tout le moins l'athéisme complet qui règne dans *Tristan*. Alors ?

Alors, faut-il reprendre l'anathème de *Zarathustra* contre l'histriion, le Cagliostro, le charmeur de rats ? « Son orchestre n'est-il pas lui aussi *un abîme aux sons colorés* d'où l'on sort, comme l'enfant d'Eichendorff, *las et vieilli* ? » Allusion à cette romance d'Eichendorff, *Les deux compagnons*, où l'un des deux, en effet, séduit par les voix des Sirènes, est entraîné « dans l'abîme sonore et coloré des vagues ensorceleuses. » Mann répond par la négative. « Il se produit là, dit-il, ce qu'on nomme une antinomie tragique. » Sans doute aucun, les apparences plaident contre lui. Mais, par ailleurs, que d'idéalisme sincère, chez cet homme qui vit uniquement pour son art ! Tout artiste, aussi bien, est bien moins comédien qu'on n'imagine : « comme si chaque artiste ne réalisait pas précisément *ce qu'il est*, ce qui lui semble, à lui, beau et bon — comme s'il y avait un artiste capable de chercher des effets qui n'auraient pas agi d'abord sur lui, l'auteur ! »

Non, poursuit Mann : on aurait mauvaise grâce à traiter, comme Nietzsche, de charlatan et de faiseur ce génie qui, si paradoxal que cela semble, n'a guère connu l'ambition. Il ne ment pas quand il écrit à Liszt : « Grandeur, gloire, domination, tout m'indiffère. » Lorsqu'il commence son œuvre, notons-le bien, c'est « absolument dans le vide ». Rien ne lui permet de soupçonner que jamais ce théâtre idéal dont il rêve puisse devenir réalité. Il écrit, c'est très vrai, la musique de l'avenir, en ce sens aussi qu'il n'entrevoit pas de compréhension pour elle avant longtemps. « Il appartiendra à une époque mieux purifiée de représenter mes œuvres, et cette époque, je dois la préparer par mes souffrances ! » Voilà ce qu'il confesse à Otto Wesendonck. Ainsi Tristan et Isolde aspirent à s'aimer par delà le jour, au delà de la mort.

*
* *

Son nationalisme lui-même a quelque chose de romantique. Ici, l'on pense d'emblée au *Kaisermarsch*, au poème à l'armée allemande sous les murs de Paris, à la trop fameuse *Capitulation*, « qui est d'un incroyable mauvais goût, et à tous égards une trahison envers soi-même », s'empresse d'ajouter Thomas Mann. Mais comment justifier son ralliement à l'Empire noir-blanc-rouge,

ce ralliement que Nietzsche qualifiait de reniement ? Notre romancier s'en tire en nous disant que l'œuvre wagnérienne n'a « pas grand'chose de commun, dans les profondeurs de son être, ni même dans sa façon d'être allemande, avec des puissances autoritaires et guerrières ». Je crois que nous, Français, nous serons moins de cet avis. Il y a, dans ce germanisme à grand spectacle, une apologie du « fauve blond », du guerroyeur, de l'autoritaire qui ne nous paraît pas tellement loin de la mentalité bismarckienne. Wagner lui-même n'opposait-il pas à l'impuissance du parlement de 48 la force sans scrupules de Bismarck ? « Cet enthousiaste avait une faiblesse pour la Force », ajoute spirituellement l'auteur des *Considérations d'un apolitique*.

Sans doute, Mann l'excuse, en spécifiant : « L'idée nationale était alors quelque chose de bon, de vivant, d'authentique ; elle était poésie et spiritualité, elle avait une valeur d'avenir, libre de ces poisons, de ces ferments délétères qu'elle recèle aujourd'hui, en un temps où c'est autre chose qui importe au monde... » ; nous l'admettrons difficilement. Il reste dans le patriotisme de Wagner un je ne sais quoi d'agressif, trop fréquent chez nombre de ses compatriotes : nous ne sommes pas seuls, Français, à le constater.

Au demeurant, notre romancier-poète a raison quand il appelle ce patriotisme plus artistique que politique : « L'Allemagne est bonne ou mauvaise dans la mesure où elle croit ou ne croit pas en lui » : c'est la vérité même. Quand la patrie refuse accueil à ses ouvrages, elle devient « un pauvre pays, et un certain Ruge a raison de dire : l'Allemand est vil ! » Juste aussi, cette remarque qu'après tout, Wagner « a suivi le même chemin que la bourgeoisie allemande : de la révolution à la désillusion, au pessimisme, à un retour sur soi résigné, sous la tutelle protectrice du pouvoir ». Là encore, il faut bien admettre la symbiose, en lui, du Génie et du Philistin.

Si elle n'est jamais populaire, au moins dans son accent (voir, par exemple, les *Maîtres chanteurs*), sa musique n'en est pas moins très allemande. Elle l'est par son germanisme, luthérien ou simplement « germain », son romantisme. Elle l'est dans la *Tétralogie*, aussi bien que dans les *Maîtres chanteurs*, *Lohengrin* et *Parsifal*, dans *Tristan* même, malgré la présence, ici, d'un élément celtique, anglo-français. « Son caractère allemand est profond, puissant, indéniable. La naissance du drame dans la musique telle qu'elle s'est accomplie, pure et enchanteresse, une fois au moins, au point culminant de la production de Wagner, dans *Tristan et Yseult*, ne pouvait venir que des profondeurs de la vie

allemande ; on peut qualifier d'allemande au sens le plus haut du terme la puissance de rêve de cet art, ainsi que son penchant mystique, son élan métaphysique, et surtout ce sentiment profondément sérieux qu'il a de lui-même en tant qu'art, cette conception sublime et solennelle de l'Art — pratiquement, du théâtre — dont il est rempli et qu'il fait partager autour de lui ».

Et en même temps, et précisément parce que très allemand, cet art est très international, *allgemein-menschlich*. « Le globe terrestre est tous les soirs baigné de cette musique », on ne s'en rassasie pas. Pourquoi ? Justement, répète notre auteur, parce qu'elle fait dire, quand on l'écoute : « Oh, comme c'est allemand, cela ! » Elle agit à la fois comme représentation et comme critique du germanisme. Elle est, comme lui, attirante et antipathique. Et aussi, elle est très « dix-neuvième siècle », tourmentée, morbide, énorme comme lui ; comme lui, elle se complait à la psychologie de clinique, elle est et reste « un complexe et puissant phénomène de la vitalité de l'Occident ».

*
* *

Telle est la dernière « réaction » de Th. Mann sur son grand musicien, tandis que d'autres, au pôle opposé, tentent de le tirer à eux. Sa dévotion, on le voit, demeure fervente et se cherche sans cesse des raisons nouvelles. L'amusant, c'est que, beaucoup des traits que l'auteur de la *Mort à Venise* prête, nullement à tort, au compositeur lui conviendraient aussi, à lui, dans un format moindre. Si Wagner est un poète par le son, Mann, lui, est un littérateur imprégné de musique, et nous savons laquelle. Comme le *Tondichter*, il apparaît à la fois comme un artisan d'Allemagne un peu lourd et comme le champion d'un hellénisme rénové. Il réunit en lui, comme l'auteur de Siegfried, beaucoup d'artifice et beaucoup de « primitivisme » ; il apparaît à la fois acteur et vivant profondément son art, bourgeois un peu snob et artiste bohème. Cet érotique a des fringales de pureté, comme le mystique de *Parzifal*. Ce révolutionnaire athée est, au fond, un conservateur et une âme religieuse.

En somme, comme son maître, l'illustre exilé est un abîme de contradiction : en cela, lui aussi, très romantique et très dix-neuvième siècle, cherchant « autre chose », déchiré ; par là même si dramatique, et tellement annonciateur de notre temps !

(A suivre.)

Les idées morales, sociales et politiques de Platon

par Pierre LACHIÈZE-REY,
Professeur à l'Université de Lyon.

VII

Passage de la morale à la politique.

Il ne suffit pas d'avoir défini dans la perspective de l'Idée du Bien l'idéal de l'âme et sa destinée; encore faut-il que la réalisation en soit possible. Or les conditions de cette possibilité ne sauraient être considérées comme toutes comprises à l'intérieur de chaque âme individuelle; *l'individu est tribulaire ici du milieu social*. Il l'est d'abord dans la mesure où il serait incapable, à l'état isolé, d'inventer par ses seuls moyens ou de retrouver avec ses seules ressources cet idéal même qu'il s'agit de réaliser; il l'est ensuite parce que son âme n'est pas une âme désincarnée, mais une âme unie à un corps et que la vie de ce corps rend nécessaire la formation d'une société. Le problème moral devient donc un problème social et politique; *l'organisation de l'Etat rentre inévitablement dans la sphère de la technique supérieure de l'âme* et le philosophe ne peut s'empêcher de devenir un théoricien de la politique, théoricien qui, aussitôt que les circonstances seront favorables, devra, comme nous l'avons dit, se transformer en praticien.

Or, il est évident que *la confrontation entre le réel et l'idéal, entre ce qui est et ce qui devrait être, fera ici apparaître un écart considérable*. En effet, l'Etat n'a pas attendu pour se constituer l'initiative du philosophe, et cette constitution ne s'est pas effectuée sous l'influence d'une finalité qui serait celle de la sagesse; ce sont, comme nous le verrons, les besoins corporels et les exigences des parties inférieures de l'âme qui ont déterminé son apparition et présidé à son organisation. Par conséquent, si indispensable qu'il soit à l'âme philosophique qui ne peut naître qu'en lui et par lui, il est pour elle aussi bien un obstacle qu'un moyen, et plutôt même, à la vérité, un obstacle, l'apparition du philosophe dans ce milieu qui n'a pas été préparé pour lui n'étant jamais qu'un accident toujours précaire et sans lendemain.

Il est facile d'ailleurs de s'en rendre compte. Comme nous l'avons dit, la destinée de l'âme est d'arriver à la possession de l'Idée du Bien en vue d'en réaliser les effets par la connaissance, par l'action et par la vie intérieure. Mais, pour l'orienter vers cette possession, *l'âme ne trouve dans le milieu social, dans les Etats actuellement existants, aucune éducation méthodiquement organisée* qui lui fasse prendre conscience de son ignorance ainsi que de l'incertitude et de la contradiction de ses jugements, qui réveille sa faculté naturelle de voir et la pousse à entrer en exercice, qui l'engage dans la voie d'une dialectique ascendante susceptible de la conduire vers l'unité suprême, qui, enfin, l'achemine vers la conquête de cette unité par une série d'exercices savamment gradués, par l'étude d'un certain nombre de sciences rigoureusement choisies dont Platon nous donne l'énumération dans la *République* et dont les principales sont l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Nous ne saurions naturellement exposer dans tous ses détails cette technique éducative, mais seulement indiquer ce qu'il y a d'essentiel dans son esprit. *La musique* n'est pas ici la science des musiciens, mais celle des Pythagoriciens ; il ne s'agit pas d'imiter ces gens « qui tendent l'oreille comme pour surprendre les paroles de leurs voisins, les uns disant qu'entre deux sons ils en entendent encore un autre, que c'est là le plus petit intervalle et qu'il doit servir de mesure, les autres contestant le fait et soutenant que ce prétendu son intermédiaire est identique à ceux qui ont déjà été émis, mais tous étant d'accord pour faire passer l'oreille avant l'esprit » (1) ; — il s'agit, au contraire, de chercher les nombres d'où résultent les accords qui frappent l'oreille. — *L'astronomie* n'est pas la description plus ou moins poétique des apparences célestes, mais la recherche des lois numériques fondamentales qui ont présidé à l'organisation du κόσμος (2) ; si on la fait intervenir, c'est sans doute pour élever l'âme, mais élever l'âme, ce n'est pas la faire regarder le ciel de bas en haut comme on regarde « les ornements d'un plafond » (3). — Quant à l'intention dans laquelle il faut étudier *l'arithmétique et la géométrie*, elle est précisée dans un passage qui a été cité en partie par Pierre Boutroux au début de son traité sur *Les Principes de l'Analyse mathématique* :

Il conviendrait de rendre par une loi cette discipline obligatoire et de convaincre ceux qui sont destinés à remplir les plus hautes fonctions de la cité de s'orienter vers la science du calcul et d'en entreprendre l'étude : non

(1) *République*, livre VII, 531 a-b.

(2) *Ibid.*, 529 d.

(3) *Ibid.*, 529 b.

point pour en acquérir une connaissance superficielle, mais pour l'approfondir jusqu'à ce qu'ils parviennent par l'intelligence pure à la contemplation de la nature des nombres ; — non point en vue de l'utiliser dans les achats et dans les ventes comme le font les négociants et les marchands, mais pour l'appliquer à l'art militaire et pour faciliter à l'âme elle-même la conversion qui la fera passer du devenir à la vérité et à l'essence (1)... Les sciences dont nous parlons, ajoute encore Socrate, ont un avantage considérable mais dont il est difficile de se convaincre ; elles purifient et elles raniment ce qui constitue en chacun de nous comme un organe de l'âme, organe corrompu et aveuglé par les autres occupations de la vie ; or, cette conservation nous importe mille fois plus que celle de nos yeux parce que c'est par cet organe seulement qu'on aperçoit la vérité (2).

Toutes les sciences considérées n'ont d'ailleurs qu'une valeur préparatoire ; il faut bien se garder de s'y arrêter et de s'y immobiliser ; elles permettent en somme, par l'exercice de l'esprit sur des thèmes invisibles, sur des lois mathématiques réalisatrices dont les phénomènes constituent comme autant de manifestations et de variations, un entraînement préalable à la conquête finale de l'Idée justificatrice ultime, l'Idée du Bien (3) ; — et, pour éviter de s'arrêter dans aucune d'entre elles, pour échapper au danger de la traiter comme une fin en soi, danger qui menace tout savant spécialisé, Platon juge nécessaire de considérer dans toutes ces disciplines leurs points de contact, leurs analogies et leurs rapports généraux (4).

*
* *

En parlant de l'absence d'une méthode intellectuelle formatrice dans le milieu social actuellement constitué, nous avons envisagé uniquement la partie supérieure de l'âme, celle qui est destinée à la connaissance de la vérité ; mais nous savons que cette âme n'existe point dans le monde sensible à l'état isolé et qu'elle doit faire appel à la collaboration des deux âmes inférieures. Or, ces deux âmes sont, elles aussi, conditionnées dans leur mode d'action par les circonstances externes qui les influencent, et elles le sont d'autant plus que la sagesse ne nous est pas donnée d'emblée, mais d'une manière progressive, qu'elle est une qualité, non point de l'enfance, ni de l'adolescence, ni même de la jeunesse, mais seulement de l'âge mûr. *Cette sagesse, tant qu'elle n'existe que sous forme de virtualité, est incapable de diriger les désirs et les sentiments qui appartiennent aux deux âmes inférieures, et celles-ci reçoivent par suite, pendant toute la première partie de la vie, l'impulsion*

(1) *République*, livre VII, 525 b-c.

(2) *Ibid.*, 527 d-e.

(3) *Ibid.*, 526 e.

(4) *Ibid.*, 531 c-d.

prépondérante du milieu ambiant. Elles contractent ainsi des habitudes et prennent une orientation contraire à celles que leur imprimerait la raison si elle était présente, de telle sorte qu'elles s'opposent finalement à l'apparition de cette raison ou créent pour elle un obstacle redoutable quand elle voudra s'exercer. Bien plus, nous savons que la sagesse n'appartient qu'à la divinité et que la philosophie n'est jamais qu'amour de la sagesse ; nul ne peut donc se flatter, en ce qui la concerne, d'une possession entière et définitive ; il est toujours exposé aux entraînements et aux tentations ; il est toujours condamné à vivre dangereusement ; il est toujours astreint à cette règle de la circonspection sur laquelle insistera Epictète ; il doit toujours lutter contre l'opinion de la foule, contre celle des poètes, des sophistes et des rhéteurs qui ne cessent de soutenir autour de lui que le plaisir est le plus grand des biens, que la douleur est le plus grand des maux, qu'il vaut mieux commettre l'injustice que la subir, que le bonheur consiste dans la possession de la richesse, du pouvoir, de la santé, de la beauté physique, que les dieux n'ont pas d'autre manière de voir et que, d'ailleurs, quels que soient les crimes dont on se rend coupable, on peut toujours finalement se les concilier par des présents (1).

Enfin, en dehors de l'absence d'une méthode intellectuelle positive de formation s'adressant à la partie supérieure de l'âme, en dehors de la présence permanente d'une influence corruptrice agissant sur les deux parties inférieures de celle-ci, il y a lieu d'observer que *l'âme est d'autant plus détournée par le milieu social de sa destination naturelle qu'elle aurait plus d'aptitudes et de possibilités pour atteindre cette destination si elle était bien dirigée.* C'est au VI^e livre de la *République* que Platon insiste sur cette question particulièrement importante et sur la dégénérescence presque fatale des âmes les mieux douées dans le milieu social et politique où elles sont appelées à exercer leur action. Il importe en effet de remarquer que, si toutes les âmes individuelles ont, en principe, la même vocation, elles ne possèdent pas toutes au même degré les moyens nécessaires pour y répondre avec succès.

Nous avons, au début de cette étude, présenté le philosophe sous l'aspect où, absorbé par la recherche de la vérité, il ignore les conflits d'intérêt, préoccupation principale des autres hommes, et se montre par ailleurs fréquemment inapte à certaines opérations pratiques de la vie journalière. Plus tard, quand il s'agira du gouvernement de l'Etat, nous mettrons en lumière les conséquences

(1) Thèmes développés *passim*, et, en particulier, au début du II^e livre de la *République*.

qui résultent de la possession déjà acquise par lui de la philosophie, conséquences qui le qualifient d'une manière particulière pour exercer ce gouvernement. Actuellement, nous devons envisager, non point les qualités qui dépendent de cette possession, mais celles qui permettent d'y accéder ou de s'en approcher. Or, nous voyons que, pour devenir réellement philosophe, il faut d'abord avoir une ardeur indomptable dans la recherche, une persévérance inlassable que ne rebute aucune difficulté, un courage de tous les instants pour écarter les causes de distraction, d'affaiblissement et de dispersion, pour vaincre l'attrait des plaisirs qui détourneraient du but poursuivi. Mais ces qualités du caractère doivent aussi s'accompagner de qualités de l'intelligence telles que la facilité dans le travail et l'aisance dans la pénétration, car, comment pourrait-on espérer d'un homme qu'il aime une chose « quand elle lui demande beaucoup de peines et d'efforts pour un résultat médiocre » (1), — telles aussi que la mémoire, car l'absence de mémoire, en condamnant le chercheur à un recommencement perpétuel, « finira par l'amener à se haïr lui-même et à prendre en dégoût tout ce qui est occupation du genre intellectuel » (2). Or, s'il en est ainsi, dit Socrate, « on nous concédera unanimement que de telles natures, qui possèdent toutes les qualités dont nous venons précisément d'exiger la présence chez celui qui doit être un philosophe accompli, n'apparaissent chez les humains que rarement et en petit nombre » (3). Par conséquent, même dans une société bien organisée, la réalisation de l'idéal philosophique resterait exceptionnelle ; mais cette réalisation devient, pour ainsi dire, impossible dans une société mal organisée parce que les qualités que nous avons énumérées vont ici être détournées de leur fin naturelle et devenir autant de causes de ruine et de perdition, comme il arrive nécessairement de toute puissance mal orientée.

Écoutons d'abord Platon porter, par l'intermédiaire de Socrate, cette affirmation de principe qui a été depuis condensée dans la formule fameuse : *corruptio optimi pessima* (la pire des corruptions est celle qui affecte ce qu'il y a de meilleur) :

Lorsqu'une nature excellente est soumise à un régime qui lui est contraire, elle éprouve une déviation plus profonde qu'une nature médiocre placée dans les mêmes conditions... Il en est ainsi des âmes ; ne devons-nous pas dire, mon cher Adimante, que les mieux douées deviennent particulièrement mauvaises quand elles reçoivent une mauvaise éducation ? Penses-tu que

(1) *République*, livre VI, 486 c.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, 491 a-b.

les grandes injustices et les perversités les plus complètes émanent d'une âme vulgaire et non d'une forte nature qui a été corrompue par le régime subi ? Ne crois-tu pas qu'une nature débile ne produira jamais de grandes choses, qu'il s'agisse de biens ou de maux ?... Il est donc inévitable que le naturel philosophique, tel que nous l'avons posé, parvienne en se développant à toutes les vertus, s'il reçoit la formation qui lui convient ; mais, s'il est comme semé et planté dans un terrain qui ne lui est pas favorable, il finira aussi nécessairement par posséder tous les vices contraires, à moins qu'un dieu ne vienne à son secours (1)... Maintenant, continue Socrate, rappelle-toi ce que nous avons dit antérieurement et réfléchi : Nous avons reconnu d'un commun accord que la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la générosité appartenaient à ce naturel. Il en résulte que celui qui le possède sera dès son enfance le premier entre ses camarades, surtout si les qualités du corps répondent chez lui à celles de l'âme. Mais alors ses parents et ses concitoyens voudront le faire servir, quand il sera devenu plus âgé, à leurs propres intérêts... Ils seront à ses pieds, l'accablant de leurs sollicitations et de leurs hommages, prévoyant et flattant à l'avance sa puissance future.... Que penses-tu que fera notre jeune homme au milieu d'un tel entourage, surtout s'il appartient à une cité puissante, s'il y compte parmi les riches et les nobles, et s'il est en outre de belle apparence et de grande taille ? Ne se laissera-t-il pas gagner par les plus folles espérances, s'imaginant qu'il est capable de diriger les affaires des Grecs et des Barbares ? Ces pensées orgueilleuses ne produiront-elles pas en lui une véritable exaltation et l'idée de ce personnage qu'il croit être ne remplira-t-elle pas son âme d'une vaine et déraisonnable présomption ?... (2)

La philosophie ainsi délaissée par ses propres enfants, par ceux qui auraient eu les qualités nécessaires pour s'y adonner avec fruit, est envahie par des gens indignes qui la déshonorent ; les uns n'ont aucune valeur et les autres sont des misérables. Tous ces petits hommes, voyant la place vide mais décorée d'un nom glorieux, font comme les malfaiteurs qui s'évadent de leurs prisons pour se réfugier dans les temples ; quoique très habiles dans leur métier, ils quittent leur profession pour cultiver la philosophie qui, malgré le délaissement dont elle est l'objet, conserve une dignité bien supérieure à celle des autres arts ; cette dignité la fait rechercher par une foule d'individus dont l'âme n'est qu'une ébauche imparfaite ou a été déformée par leurs habitudes d'artisans comme leur corps par le travail servile. On croirait voir un esclave chaudronnier, chauve et petit de taille, qui, ayant gagné quelque argent, et à peine délivré de ses liens, court prendre un bain, revêt un habit neuf et se pare comme un jeune marié pour aller épouser la fille de son maître réduite à cette extrémité par la pauvreté et l'abandon (3)...

Il ne reste donc, mon cher Adimante, qu'un nombre infime de personnes qui fréquentent la philosophie en étant dignes de cette fréquentation. C'est tantôt un noble caractère, formé par une excellente éducation, que l'exil retient loin de l'action et qui, n'étant pas exposé à l'influence des causes de

(1) *République*, livre VI, 491 d et sq.

(2) *Ibid.*, 494 a et sq.

(3) *Ibid.*, 495 c et sq.

corruption, lui conserve une fidélité qui répond à sa propre nature, — tantôt une grande âme, qui, née dans un petit Etat, y dédaigne et méprise les charges publiques, — tantôt enfin un de ces rares esprits que leur élévation naturelle conduit, comme il est juste, à mépriser tout autre métier pour se livrer à elle (1).

Et que pourront faire ces quelques philosophes isolés au milieu de la corruption générale ? Nous le savons, car nous les avons déjà rencontrés antérieurement ; ils s'éloigneront de toute fonction politique et se mettront à l'abri de l'orage comme le voyageur qui, pendant une tempête, se réfugie derrière un petit mur pour éviter les tourbillons de poussière et de pluie soulevés par le vent (2).

Impossible pour eux, dans ces conditions, de se multiplier, de fonder une tradition. Se feront-ils, comme Socrate, éducateurs privés ? Mais, tout d'abord, le cas de Socrate est unique, d'après ses propres déclarations : « Pour ce qui me regarde particulièrement, dit-il, il n'y a pas lieu de parler de cette indication que je reçois de mon démon, car il s'agit là d'un fait qui ne s'est guère produit pour personne dans le passé (3). » Et puis, comment lutter contre les causes d'entraînement et de dissolution que nous venons d'énumérer lorsque leur action est étayée et renforcée par celle de l'opinion de la multitude et de toutes les influences collectives. Passe encore s'il n'y avait à combattre que de mauvais conseillers individuels ou des sophistes isolés, mais ces mauvais conseillers et ces sophistes ne font que traduire les opinions, les louanges et les blâmes exprimés à grand fracas dans les assemblées politiques, dans les tribunaux, dans les théâtres ou dans les camps par les foules qui y sont réunies (4) :

En présence de tels spectacles, quels sentiments naîtront à ton avis dans le cœur du jeune homme ? Crois-tu qu'il puisse exister pour l'intéressé une éducation privée capable de résister à ce flot d'éloges et de blâmes sans être submergée par lui et sans être anéantie par ce courant qui entraîne tout où il veut (5)... Non, et ce serait une bien grande folie que de tenter une pareille entreprise. Non, je le répète, il n'y a pas, il n'y a jamais eu et il ne saurait absolument pas y avoir de caractère que l'on puisse rendre autre que ne le rendrait l'éducation donnée par la multitude et orienter vers la vertu en s'opposant à cette éducation ; j'entends, mon cher, un caractère humain, car, comme dit le proverbe, excluons de notre discours ce qui est divin. Et certes, il faut bien le savoir : tout ce qui est sauvé du naufrage, tout ce qui devient ce qu'il doit être dans une cité ainsi organisée peut être dit à juste titre ne devoir son salut qu'à sa nature divine (6).

(1) *République*, livre VI, 496 a-b.

(2) *Ibid.*, 496 d (*supra*, p. 592).

(3) *Ibid.*, 496 c.

(4) *Ibid.*, 492 a-c.

(5) *Ibid.*, 492 c.

(6) *Ibid.*, 492 e-493 a.

Cette impuissance du philosophe à faire surgir d'autres philosophes semblables à lui s'étendra jusqu'à sa propre famille. Quand il se faisait éducateur, si la lutte qu'il engageait avec le milieu social était inégale (et l'exemple d'Alcibiade, disciple préféré de Socrate, est sans doute présent à l'esprit de Platon), il pouvait, au moins, choisir les caractères auxquels il s'adressait, les intelligences qu'il essayait de former ; mais les causes d'échec sont pour lui bien plus difficiles à vaincre quand il s'agit de ses enfants ; ici, en effet, toute possibilité de sélection disparaît, et rien ne prouve que les enfants en question posséderont les aptitudes nécessaires. Des enfants de la race d'argent ou de la race de fer peuvent très bien naître de pères appartenant à la race d'or, et, dans son Etat idéal, dans cet Etat où les philosophes seront en même temps les chefs politiques, nous verrons Platon prévoir cette éventualité et prendre des précautions contre le népotisme qui assignerait dans la cité à ces dégénérés une place qui ne leur revient pas. De plus, le caractère effacé de la vie philosophique dans un Etat mal gouverné va provoquer chez le fils du philosophe une réaction naturelle dans le sens de l'ambition et de la recherche des honneurs s'il se sent la valeur et les aptitudes nécessaires pour arriver aux hautes fonctions de l'Etat. *Nous allons donc assister, à partir de ce philosophe, et de génération en génération, à une transformation, à une dégénérescence progressive* qui, heureusement, n'est pas fatale, mais qui constitue une possibilité, voire même une probabilité. Platon l'a décrite dans un passage de la *République* où il a en même temps tracé les lignes générales de la décadence des Etats ; mais nous l'isolons ici, car, malgré leur parallélisme et leur similitude, les deux évolutions peuvent parfaitement être séparées.

La première génération nous fait assister à la substitution de l'ambition à la raison ; au νοῦς succède le θυμός ; dans la hiérarchie des biens et dans la conception finale de l'homme, les honneurs remplacent la sagesse, et nous voyons apparaître *l'homme timocratique*. Voici, dit Socrate, comment on peut en concevoir la formation. Il sera le fils d'un homme de bien habitant dans un Etat mal gouverné, qui fuit les honneurs, les magistratures, les procès et tous les embarras de cette espèce, qui consent volontiers à vivre effacé pour ne pas avoir d'affaires. Mais alors le jeune homme entend les récriminations de sa mère : son mari ne figure pas au nombre des magistrats et, pour cette raison, elle n'occupe qu'une situation diminuée au milieu des autres femmes ; il montre trop peu d'empressement à acquérir des richesses ; il ne sait ni lutter ni manier l'injure devant les tribu-

naux, mais il supporte avec insouciance tous les affronts ; il ne songe jamais qu'à lui et il n'a pour elle que de l'indifférence. A ces plaintes elle ajoute en s'adressant à son fils qu'il a un père beaucoup trop mou, que ce n'est réellement pas un homme, et elle ne cesse de rabâcher toutes les histoires que les femmes ont l'habitude de débiter en pareilles circonstances... Tu sais bien aussi, continue Socrate, que les serviteurs, quand ils ont des maîtres de ce genre, tiennent en secret des discours analogues au fils de la maison en pensant lui rendre service : s'ils voient le père négliger de poursuivre la rentrée d'une créance ou la réparation d'une injustice, ils exhortent le fils à punir plustard tous ceux qui lui causeront ainsi quelque tort et à se montrer plus homme que son père. Sort-il de la maison, il en entend et en voit bien d'autres du même genre ; car, dans la cité, ceux qui prennent soin de leur vie privée sont traités d'imbéciles et tenus en médiocre estime, tandis que ceux qui n'en prennent aucun soin sont honorés et comblés d'éloges. Le jeune homme voit donc et entend tout cela ; mais il entend aussi son père lui tenir un langage très différent et il voit de près sa conduite qui s'oppose entièrement à celle des autres ; il est alors tirailé dans les deux sens : par son père qui cherche à entretenir et à fortifier la raison dans son âme, par les autres qui tendent à développer en lui l'ambition et la cupidité. Comme il n'a pas une mauvaise nature et qu'il a subi seulement l'influence de mauvaises fréquentations, il adopte une voie intermédiaire entre ces deux directions opposées et il abandonne le gouvernement de sa personne à son âme moyenne, à celle où réside l'esprit de domination et d'audace ; il devient présomptueux et ambitieux (1).

Mais l'évolution ne va pas s'arrêter à l'homme timocratique ; le fils du philosophe modeste qui vivait dans l'obscurité va bientôt éprouver le caractère décevant et dangereux de la recherche des honneurs ; il va bientôt apprendre à ses dépens ce qu'il en coûte de faire de la politique et d'exercer les plus hautes charges de l'Etat, — et son fils, à son tour, va tirer les conséquences pratiques de l'expérience. Comme son grand-père, il va dire : négligeons les affaires publiques, ne cherchons pas à briller, à dominer et à nous mêler des querelles de la foule ; mais, s'il adopte cette attitude, ce ne sera point pour cultiver sa raison ; il n'aura d'autre préoccupation que celle d'accumuler des richesses ; nous passons avec lui à l'*homme ploutocratique*, où la cupidité et l'avarice se substituent à l'ambition : Le fils, dit Socrate, prend d'abord mo-

(1) *République*, livre VIII, 549 c et sq.

dèle sur son père et marche sur ses traces, mais il le voit tout à coup venir se briser contre l'État comme un vaisseau sur un écueil, et, après avoir prodigué ses biens et sa personne, après avoir commandé des armées ou exercé quelque autre magistrature élevée, être traîné devant les tribunaux, attaqué par des calomniateurs, condamné à la mort, à l'exil, à la perte de ses dignités et de tous ses biens... Voyant donc cela et en subissant lui-même les conséquences, dépouillé de sa fortune et rempli de crainte, il précipite du trône de son âme l'ambition et l'audace ; humilié de son état actuel d'indigence, il ne songe qu'à s'enrichir et, en vivant chichement, en épargnant sou par sou, en travaillant opiniâtrément, il finit par arriver à ses fins. Ne crois-tu pas que, dans les sentiments où il est maintenant, il va, sur ce trône dont nous parlions, faire monter l'esprit de cupidité et d'avarice, l'instituer son grand roi, lui mettre la tiare et le collier et le ceindre du cimenterre ?... Quant à la raison et à l'ambition, je pense qu'il les fera asseoir par terre des deux côtés, aux pieds du nouveau roi, et qu'il en fera les esclaves de ce dernier, ne permettant à l'une que d'envisager et de chercher les moyens d'accumuler les biens et n'autorisant l'autre qu'à admirer et à honorer la richesse et les riches ainsi qu'à mettre toute sa gloire dans la possession de la fortune et de ce qui peut y conduire (1).

Si, d'ailleurs, on sondait jusqu'en ses profondeurs le caractère de cet homme, on s'apercevrait qu'il y a en lui beaucoup d'autres passions que la cupidité ; mais ces passions, qui sont comme autant de frelons, les unes ressemblant à des mendiants et les autres à des malfaiteurs, restent d'ordinaire à l'état virtuel ou latent parce qu'elles sont arrêtées dans leurs manifestations par l'avarice qui les gouverne et qui règne ici en maîtresse ; elles ne se libèrent que de temps en temps, dans des circonstances exceptionnelles, quand il est question, par exemple, non plus du bien de l'avare, mais de celui de quelque pupille dont il peut sans inconvénient pour lui dilapider la fortune ; c'est seulement à la génération suivante que nous assisterons à leur épanouissement et à leur explosion, car, généralement, l'avare est prudent et réservé. Dans les affaires d'intérêt, la crainte de perdre sa fortune l'empêche de se montrer malhonnête, et, quand il s'agit de l'emporter dans quelque concours ou dans quelque compétition dont le résultat n'est qu'honorifique, cet homme parcimonieux est un faible adversaire ; il ne veut pas dépenser son argent pour la gloire ni pour ces sortes de combats ; il craint d'éveiller les passions cou-

(1) *République*, livre VIII, 553 a et sq.

teuses et de faire appel à elles pour l'aider dans la lutte ; il n'affronte ainsi la bataille qu'avec une partie de ses moyens et, le plus souvent, il a le dessous, mais il s'enrichit (1).

A père avare fils prodigue. Platon nous montre comment s'opère cette nouvelle transformation. Il existe des désirs nécessaires et des désirs superflus. Or, par suite de la domination exercée sur son âme par la cupidité et par l'avarice, l'homme ploutocratique ne donnait satisfaction qu'aux désirs nécessaires. Avec son fils, le désirs superflus se libèrent. Nous assistons comme à une floraison générale, à une émancipation universelle ; toutes les prisons s'ouvrent, toutes les joies sont indifféremment permises ; ainsi apparaît l'*homme démocratique* où règne sans réserve le régime de la liberté et de l'indépendance (2).

Il reste enfin une dernière transformation, une dernière étape dans la dégénérescence. Parmi les désirs superflus, il en est qui sont par nature et par essence illégitimes ; ils sont généralement refoulés, comme dirait Freud aujourd'hui, dans la conscience de l'homme normal, et ils ne se manifestent librement que dans le rêve. Mais, qu'ils passent du rêve dans la réalité, qu'ils arrivent à prendre possession d'une âme et à lui imposer sa domination, nous franchissons alors la distance qui existe entre l'homme démocratique et l'*homme tyrannique*. Chez celui-ci domine un amour frénétique, principe de toutes les passions stériles qui, au lieu de construire et de produire une œuvre positive, ne font que dilapider et détruire. Ses revenus, s'il en a, seront donc bientôt dépensés. Puis viendront les emprunts et la dissipation de son capital. Enfin quand toute ressource lui fera défaut, ne voudra-t-il pas s'attribuer une partie des biens paternels ? Si les parents ne le permettent pas, n'usera-t-il pas contre eux du vol et du mensonge ? Si ces moyens se montrent inefficaces, n'aura-t-il pas recours à la force et à la violence ? Si le vieux père et la vieille mère lui résistent et luttent contre lui, les épargnera-t-il et craindra-t-il de leur faire subir un traitement analogue à celui qu'infligent les tyrans ? — Pour moi, dit Adimante, je ne suis nullement rassuré sur le sort des parents de ce jeune homme (3).

Avec l'homme tyrannique, l'évolution est achevée. Fort heureusement, comme nous l'avons dit, on ne doit pas la considérer comme ayant un caractère fatal ; et, dans un domaine où les influences sociales et les dispositions psychologiques les plus

(1) *République*, livre VIII, 554 *b* et sq.

(2) *Ibid.*, 558 *c* et sq.

(3) *Ibid.*, livre IX, 571 *a* et sq.

diverses collaborent, elle peut prendre des formes multiples, être accélérée, entravée, inversée, se développer dans toute son étendue ou prendre un aspect fragmentaire. Mais, telle qu'elle est ici présentée, elle n'en constitue pas moins, dans une cité où n'existe aucune action morale collective méthodiquement organisée, le thème général sur lequel viendront, d'une manière ou d'une autre, à un moment ou à un autre, broder les variations particulières. En l'exposant sous cette forme schématique où sont condensés et groupés tous les facteurs essentiels qui peuvent influencer les diverses générations successives, Platon nous fournit l'évidente démonstration que, si la philosophie a pu naître accidentellement, par une faveur exceptionnelle des dieux, dans un milieu social mal ordonné, elle ne saurait en tout cas s'y maintenir et s'y perpétuer. Or, si le philosophe doit évidemment songer d'abord à se réaliser lui-même dans la mesure où lui a été donnée, par cette faveur dont nous venons de parler, la possibilité de concevoir pour lui son propre idéal de perfection et de le traduire dans sa vie intérieure ainsi que dans les actes de sa vie privée, nous ne devons pas oublier qu'il n'est, à titre de réalité individuelle, si on se place dans la perspective de l'Idée du Bien, qu'une production insuffisante pour répondre aux exigences de cette Idée. Si tel philosophe déterminé, Socrate, par exemple, peut, — et encore nous avons vu qu'il ne le pouvait jamais intégralement, — arriver, de son point de vue, à être ἀτάραχος, c'est-à-dire à intégrer à l'économie supérieure de son âme ou à dominer entièrement les influences sociales, — du point de vue de celui qui contemple objectivement et comme du dehors le monde humain, cette ἀτάραχεια, cette suffisance, dont nous avons vu, au début de cette étude, qu'elle est un des modes d'action fondamentaux du Bien, n'est pas réalisée, puisque, considérée non plus dans un individu isolé mais dans la suite des générations, la philosophie forme un système qui ne possède pas intrinsèquement les moyens de se conserver. Ce sont précisément ces moyens qu'il importe de lui donner et dont le philosophe ne peut, par conséquent, se dispenser de tracer le plan en attendant que lui-même ou un législateur inspiré par lui le fasse passer dans le domaine des faits.

Si, d'ailleurs, la technique supérieure de l'âme englobe nécessairement la politique et s'étend à l'aménagement de l'Etat aussi bien qu'à l'économie de l'homme intérieur ou à la conduite privée, il ne saurait, inversement, exister, dans la perspective du Platonisme, une politique indépendante de cette technique. *L'idée de faire de l'Etat une sorte de personnalité supérieure ou d'entité divinisée à laquelle les personnes humaines devraient légitimement se*

sacrifier, dans laquelle elles devraient trouver leur but final et la raison de leurs actions, est entièrement étrangère à l'esprit de Platon. Rien de plus éloigné de sa philosophie que cette doctrine désignée de nos jours sous le nom de doctrine de l'Etat totalitaire, de l'Etat au-dessus de tout. Et on peut affirmer sans crainte que, si une doctrine de ce genre n'est pas explicitement combattue par lui, c'est qu'elle ne se présente même pas à sa pensée comme ayant une signification possible, comme susceptible d'être traduite sous la forme d'une conception mentale positive. L'Etat est toujours pour lui, à la fois en fait et en droit, non pas une fin, mais un moyen, qui est mis, selon les cas, au service du νοῦς, du θυμός, ou de l'ἐπιθυμία, autrement dit au service des tendances et des aspirations des âmes individuelles. C'est d'elles qu'il tient son origine et il ne leur sert jamais que d'instrument. Il ne saurait donc fournir à la politique un objet définitif et immédiatement donné ; celle-ci est obligée au contraire d'en dépasser les limites et de chercher dans un idéal de perfection personnelle le principe ultime de son orientation ; elle implique nécessairement une conception de la destinée humaine et ne peut avoir comme but, à travers l'organisation de la cité, que la réalisation de cette destinée.

Enfin, entre la technique supérieure de l'âme et la politique, on peut encore signaler un troisième mode de rapport. Oublions en effet provisoirement ce qu'on pourrait appeler la finalité externe de l'Etat, la relation inévitable de subordination où il est en droit à l'égard des âmes individuelles, considérons-le comme un mécanisme autonome comportant des conditions intérieures de bon fonctionnement. Nous verrons alors que ces conditions ne se produisent pas spontanément mais qu'elles impliquent l'existence d'un pouvoir dirigeant capable de les concevoir et de les combiner harmonieusement, et que ce pouvoir doit, par conséquent, posséder une sagesse opérante, une science qui est en même temps une prudence, — que, d'autre part, ces conditions étant essentiellement des conditions qui dépendent de l'action d'êtres humains, collaborateurs sur un point ou sur un autre de ces dirigeants, elles consistent avant tout dans le développement chez ces êtres humains de certaines vertus particulières correspondant à la situation qu'ils occupent dans l'ensemble de l'Etat et au rôle qu'ils sont appelés à y jouer. Si cet ensemble de vertus complémentaires, avec l'importance respective qui leur appartient, n'est pas exactement réalisé, l'Etat ne saurait correctement fonctionner. Il ne s'effondrera peut-être pas complètement et nous n'assisterons peut-être pas à sa ruine totale, car les

Etats présentent une capacité remarquable de résistance aux causes d'anéantissement, capacité de résistance qui fait l'admiration de Platon (1) ; mais, en admettant qu'il triomphe ainsi de tous les facteurs de dissolution interne et de destruction externe, il sera constamment en proie au désordre et aux dissensions intestines, — et il finira, à travers une série de vicissitudes dont nous verrons la loi générale, par tomber sous la servitude de la tyrannie. Ainsi, *du point de vue même du fonctionnement de l'Etat séparé de la finalité dernière de l'âme, le problème est encore un problème moral, et l'économie intérieure de l'Etat doit être organisée comme l'économie intérieure de l'individu.*

Nous voyons donc que la technique du gouvernement et la technique de l'âme envisagées, soit d'une manière séparée, soit dans leurs relations réciproques, relèvent toujours d'un même principe et d'une même inspiration. Ce principe et cette inspiration, il faut encore évidemment les chercher dans l'Idée du Bien, et, au-dessous de cette idée, dans une de ses particularisations, qui est l'Idée de la Vertu. La possession de cette dernière Idée constitue, au même titre que l'Idée de l'âme que nous avons déjà rencontrée, une puissance spirituelle d'invention et de réalisation, et cette puissance permet de construire les types subordonnés et complémentaires des vertus particulières, qui, par leur synergie, assureront le fonctionnement optimum de l'âme individuelle et de l'Etat : au sommet, comme nous l'avons dit, *la sagesse et la prudence*, — au second plan, *le courage*, conservateur des prescriptions de cette sagesse et de cette prudence, la force mise au service de la vérité, — à tous les étages de la vie de l'âme et dans toutes les classes de la cité, *la tempérance*, conçue comme une bonne volonté générale par laquelle chacune des trois âmes à l'intérieur de l'individu ou chaque catégorie sociale à l'intérieur de l'Etat donne son assentiment à la fonction remplie par les autres âmes et les autres catégories. Enfin, dominant les trois vertus précédentes, qui, sans elle, ne pourraient exister, *la justice*, qui consiste dans l'attribution à chacun du rôle qui lui convient et dans l'exécution aussi parfaite que possible par chacun du rôle qui lui a été ainsi confié.

Or la possession de l'Idée de la Vertu, comme d'ailleurs la possession de n'importe quelle idée, n'est pas dans la vie psychologique d'une âme une possession isolable. Celui qui s'est montré capable d'atteindre une Idée est capable de les atteindre toutes ; il a, grâce à la dialectique, couronnement des études scientifiques dont

(1) *Politique*, 302 a.

nous avons brièvement tracé le plan, appris à savoir reconnaître « l'un dans le multiple et le multiple dans l'un », à saisir l'unité fonctionnelle de collaboration, l'unité fonctionnelle de subordination, la réalisation variée d'un même thème et l'identité de rôle d'un même organe. Or, cette capacité caractérise précisément pour Platon le philosophe par opposition au philodoke qui reste toujours sur le terrain des apparitions, des événements éphémères, des impressions fugitives, qui ne connaît que les manifestations sensibles de l'Idée (celles qui lui parviennent par l'intermédiaire du corps), et qui est incapable d'atteindre l'Idée elle-même (1). *On peut donc affirmer que tout politique digne de ce nom, devant posséder l'Idée de la Vertu, doit être nécessairement philosophe, ou, si l'on préfère, que le philosophe est seul qualifié pour être législateur et homme d'Etat, car, ainsi que nous le dit Platon, celui qui a la science royale, qu'il gouverne ou non effectivement, doit être appelé roi (2). Il ne faut donc pas seulement dire que le philosophe, s'il veut déterminer toutes les conditions nécessaires à la réalisation de la destinée de l'âme, ne peut négliger les conditions sociales et politiques, — et que, d'autre part, dans l'économie générale de l'Univers, l'Etat doit être organisé en vue de cette destinée qui constitue sa véritable finalité, — il faut encore ajouter que l'Etat, considéré dans les exigences de son bon fonctionnement et isolé provisoirement comme s'il était un absolu, appelle le gouvernement philosophique et ne saurait s'en passer.*

(1) *République*, livre V, 475 c et sq.

(2) *Politique*, 259 a-b.

(A suivre.)

Duguesclin précurseur

par J. TOURNEUR-AUMONT

Professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers.

V

L'esprit de Croisade. La guerre civile d'Espagne.

I. La religion de Duguesclin. — II. Les papes d'Avignon et l'esprit de croisade. — III. Les rois de France et la croisade de 1363-1370. — IV. La « Grande Compagnie Blanche ». — V. La croisade d'Espagne. — VI. Duguesclin, connétable de Castille et roi de Grenade.

I

Sur 22.790 vers, la chronique de Cuvelier en consacre près de la moitié, 10.717, à la croisade d'Espagne de 1366-1370, alors que 6.550 seulement sont réservés aux affaires de Bretagne et d'alentour, 5.533 à Duguesclin connétable de France.

Ce n'est point fantaisie de poète, termes qui ne conviennent ni l'un ni l'autre à Cuvelier.

C'est simplement fidélité à la perspective du temps et naturelle obéissance aux idées alors courantes.

L'intérêt de la croisade de 1363-1370, dont l'étude devrait être la matière non d'un article mais d'un livre, n'est pas toujours perçu exactement. On lui attribue « un faux air de croisade » (Debidour, *Du Guesclin*, 92). Delachenal, historien de Charles V plus que du xiv^e siècle, adopte le ton de l'ironie. C'est un chapitre gênant, accessoire. La croisade de 1366-1370 viole rétrospectivement le principe de non-intervention dans les affaires d'Espagne. On veut glisser là-dessus, par réserve courtoise. Les convenances ont fait substituer le nom de don Pèdre à celui de « Pierre le Cruel » ; don Enrique à Henri de Trastamare, francisé jadis

en Transtamare. Dans la vie de Duguesclin et l'histoire de son temps, on voudrait éliminer ou réduire cet épisode importun.

C'est l'histoire des idées et des perspectives qui fait comprendre à la fois la place de la croisade dans la chronique de Cuvelier et la répugnance ordinaire des modernes.

Du point de vue littéraire, l'aversion contre Cuvelier, écrivain médiocre, est aisée à comprendre. Mais c'est en historien qu'il convient de le lire.

Et du point de vue historique, il importe d'éviter le péril de l'anachronisme patriotique. Par delà l'Europe d'aujourd'hui compartimentée en Etats, que séparent des frontières linéaires et plus encore des amours-propres nationaux, il est nécessaire d'évoquer l'Europe chrétienne, conçue comme un foisonnement de seigneuries enchevêtrées. La communauté de foi unissait les populations que les siècles ultérieurs ont distribuées en Etats cloisonnés, parquées dans les clôtures où ont mûri les sentiments patriotiques. On circulait alors dans la chrétienté autrement que dans l'Europe d'aujourd'hui. On ne passait pas de France en Espagne, mais d'une seigneurie dans une autre. Et l'étranger, c'était l'infidèle.

Les modernes, hormis Carné (p. 276), ont de même peu essayé de pénétrer la religion de Duguesclin. On a jugé à tort Duguesclin « peu dévot », parce qu'il quitte une messe à l'annonce d'une belle joute (Debidour, 24). On se méprendrait semblablement si l'on tenait pour de l'incroyance ses invectives contre la parçimonie des papes d'Avignon, contre la richesse des évêques de Poitiers, ou bien le quolibet primesautier dont il repousse l'affection obsédante de la tante de Rennes, qui veut l'embrasser avant le combat singulier avec Guillaume de Bramborc.

Fay oster ton heaume et je t'yray baisant...
(*Cuvelier*, 1.749...)

A quoi le soudard répond :

Alez en à l'ostel votre mari baisant.
Et ne me suiez plus : à Jhésus vous commant.

Pour difficile qu'il soit de définir une conscience religieuse du XIV^e siècle, le tenter importe à l'histoire de Duguesclin croisé, à celle de l'esprit de croisade en son temps, et à celle de la croisade elle-même.

Le christianisme d'un Duguesclin est certes voisin du paganisme. « J'ai Dieu en couvent », dit-il (3.233), c'est-à-dire en co-

venant : j'ai un pacte avec Dieu. Merlin est aussi redouté et respecté (3.287, 3.294, 3.427...). La météorologie est une suite de signes divins (2.683, 2.695), comme l'astronomie de Tiphaine Ragueneil, la savante femme de Duguesclin. Mais la croyance est d'autant plus profonde. La foi de Duguesclin s'exprime en déclarations si fréquentes qu'elles mériteraient dénombrement, analyse, enquête spéciale.

Amis, ce dit Bertran, par Dieu le droiturier !
Ils me verront briefment, se Dieu me veut aidier.
Plus tost, si plait à Dieu, que ne lor fust mestier.
(18.186...)

Comme fera Charles VII à propos de Jeanne d'Arc envoyée pour enquête devant les docteurs de Poitiers, Charles V s'inquiète, avant d'utiliser Duguesclin à l'assaut de Melun, s'il est bien « de par Dieu ». C'est l'occasion d'une doxologie de plus.

« Est-il, ce dit li ducs (Charles), pour Dieu qui tout créa ? »
« Oyl, sire, par Dieu onques tel ne régna (vécut). »
« Par mon chief, dit li ducs, bon chevalier y a. »
(3.614...)

Les tiers le savent bien et savent aussi comment exciter Duguesclin à l'action contre leurs ennemis. Voici comment s'y prennent les bourgeois de Guingamp pour enflammer Duguesclin contre leur adversaire, le châtelain de Pestivien :

Là est un chastelains, qui d'Engleterre est nez,
Li plus faulx crestiens c'onques fu chrestiennez.
Car il ne croit en Dieu, n'en toutes ses bontez
Non plus c'un Sarrazin ou un Juif dervez (égaré)...
... A Dieu ! ce dit Bertran, qu'est-ce que dit avez ?
Par la foy que je doy à Dieu qui fut penez,
Il sera, se je puis, penduz et traïnez.
(3.023...)

Parfois jaillissent des échappées qui ne sont pas sans grandeur comme la résignation avant la bataille de Navarette :

Jhesu Crist est lassus qui bien congnoist raison ;
Nulz ne nous puet aidier ne grever se lui non.
(11.506...)

Ou l'invocation enfantine contre la mère souhaitant la mort de Bertrand :

La volenté de Dieu accomplie en sera.
(127.)

Le chrétien pratiquant est au niveau du croyant. La foi étant voisine du paganisme, la pratique est conçue comme une magie. C'est un artifice guerrier, comme on le voit avant le duel avec Guillaume de Bramborc (1.736...), dans la préparation du combat de Pontvallain (18.397...). Le ritualisme, au siècle des flagellants, définit la sainteté, par exemple celle d'un Charles de Blois.

Car il estoit tous jours de la haire vestis
Comme vrai crestien.

(2.101...)

Cependant le culte fervent de la lettre ne détruisait pas l'esprit nécessairement, comme en témoignent des élans de charité à la manière du plus populaire des saints, saint Martin (305...). Et quand Charles de Blois observait la trêve de Dieu du dimanche, il respectait l'unique forme concevable alors du droit international.

Les blâmes véhéments contre le pape, contre un évêque, comme s'en permet Duguesclin, ne sont point alors, pas plus qu'au temps de Philippe le Bel, et quoi qu'en pense Michelet, des signes de refroidissement de la foi.

Ce sont bien plutôt des marques d'exaltation, des annonces de l'esprit de réforme, lequel signifie, comme on sait, le contraire de la tiédeur religieuse.

Duguesclin possède, comme la majorité des humbles de son temps, un tempérament de chrétien prosélyte et, dans son ingénuité, l'esprit du croisé.

Si étrange que le fait semble aux modernes égarés par des vulgarisations déformantes, l'esprit de croisade anime Duguesclin bien plus que le sentiment patriotique. Tandis que l'historiographie romantique commet à ce sujet l'anachronisme habituel, c'est Duguesclin lui-même qui plaide pour l'internationalisme chrétien dominant dans les esprits en son temps.

Et sommes bons chrétien sans autre nacion,
(15.783.)

dit-il dans une sorte de sermon de croisé (15.754-15.789), dont les thèmes essentiels sont ceux-ci : les infidèles s'affaiblissent par leurs divisions en Juifs, Musulmans, renégats ; mais l'union fait la force chrétienne. Les infidèles ne s'y trompent pas.

Juifs et Sarrazins et puis chrestiennez (renégats)
Redoubtoient Bertran en toutes héritez (pays).
(42...)

Le témoignage de la plus haute admiration que rencontre et apprécie Duguesclin est la pensée que lui seul peut conduire et mener à bonne fin la croisade.

Et quel homme est-ce ci ? Par la Vierge Marie !
 En tout le monde n'a point son pareil en vie.
 Se .I. tel estoit rois en terre de Surie
 Et de Jherusalem, de celui d'Angorie
 Dessoulx li metteroit toute paiennerie.
 (17.463...)

Duguesclin est envoyé par Dieu pour abattre l'infidèle.

Pourtant li envoia Dieux Bertran du Guesclin
 (6.623.)

Ces faits ont échappé parce que Cuvelier passe pour un « trouveur », auteur d'une « épopée chevaleresque », alors qu'il rime une simple chronique.

Pour Duguesclin comme pour les chefs de la chrétienté d'alors, toute entreprise guerrière honorable est une croisade. Et Duguesclin, plus sincèrement que son émule l'archiprêtre Arnaud de Cervole, rêve de donner à ses aventures de capitaine entreprenant et avide, un air de croisade, depuis le siège du château de Pestivien (3.231-3.238) jusqu'à la grande expédition de 1366, voulue par les papes d'Avignon et préparée par les rois de France.

II

Le xiv^e siècle est avant tout, au regard des modernes, celui de la « Guerre de Cent Ans », tenue pour la dramatique genèse des deux grands Etats d'Occident que les modernes se représentent déjà en ce siècle comme des êtres politiques et moraux équivalents, ainsi que la courtoisie y invite.

Quant aux papes d'Avignon, ils sont d'abord français, croit-on, et leur partialité provoque la protestation séparatiste de l'Angleterre de Wycliffe.

Telle est l'histoire à la Michelet, fixée par la scolastique contemporaine.

Il faut un effort d'autant plus grand pour reconstituer la perspective du temps, toute différente, mais nécessaire à la compréhension de la croisade de Duguesclin.

En un temps où le sentiment patriotique était encore peu pro-

fond en France, les papes « français » d'Avignon, comme l'a démontré l'exploration des Archives du Vatican, notamment par le P. H. Denifle, eussent considéré comme une intolérable diminution d'être plus Français que papes. L'idée même en eût été inconcevable. Au siècle où le royaume de France gisait dans l'anarchie, Paris était sans influence et Avignon devenait capitale de la chrétienté. La politique d'Avignon était souvent fâcheuse pour le royaume de Philippe le Bel. Le morcellement de la chrétienté en patries souveraines, avec des rois comme Philippe le Bel, était la pire éventualité à favoriser en un temps où les agressions turques victorieuses exigeaient de plus en plus impérieusement la réconciliation chrétienne en vue de la croisade. Loin de dominer les papes d'Avignon, un Charles V leur demande « réconfort » (Delachenal, III, 515 ; cp. 499). Loin de s'intéresser aux progrès et libertés de l'Etat français, les papes d'Avignon étaient plutôt disposés à sacrifier l'unité du royaume de France pour réconcilier les prétendants à ce royaume et les utiliser dans la croisade. L'entente chrétienne pour la croisade demeurait, chez les papes du xiv^e siècle, une « obsession », suivant l'expression de G. Mollat. De même les penseurs et lettrés d'alors, comme Pétrarque, revenaient toujours, dès que leur esprit s'exaltait, à ce rêve de l'unité européenne contre le péril asiatique.

La diplomatie des légats du pape prit ainsi plus d'importance pour le sort de l'Occident que les chevauchées princières et les plus bruyantes batailles de la « Guerre de Cent ans ». Ce fut la preuve par les faits de l'intensité du zèle pontifical d'Avignon pour la réconciliation chrétienne et pour la croisade, surtout au temps d'Innocent VI (1352-1362) et d'Urbain V (1362-1370). L'épisode décisif de la plus retentissante des batailles, celle de Poitiers, fut la trêve du dimanche 18 septembre imposée par le cardinal-légat Talleyrand de Périgord, traitant avec une bienveillance égale et sans discrimination, malgré le roi Jean II, une bande de pillards anglo-gascons, aux aguets dans un bois et la grande armée royale de l'ordre public. Aussi bien l'histoire, de 1350 à 1363, se résume en une série de trêves et traités négociés par les légats du pape, harcelant les prétendants de France, de Bretagne, s'acharnant à les apaiser par des partages de territoires convoités. Le traité de Brétigny, qui prend place dans cette série, fut une victoire ecclésiastique, un partage aménagé par l'initiative inlassable de légats dont on suit les constantes interventions dans toutes les affaires d'Occident.

En 1363, tout était prêt pour la prédication de la croisade. Le roi de Chypre, Pierre I^{er} de Lusignan, le vainqueur de Smyrne

et bientôt d'Alexandrie, bon connaisseur de l'Orient, prenait « la croix d'outremer », le vendredi saint 31 mars, à Avignon, avec le roi Jean II capitaine général, le cardinal Talleyrand de Périgord, légat ; Philippe de Navarre, lieutenant du généralissime. Le rendez-vous des croisés était fixé au 1^{er} mars 1365.

La propagande commença aussitôt en Occident avec une ardeur soutenue. Chacun des chefs se réservait un secteur de la chrétienté à gagner. Avant de mourir à la tâche en Angleterre, Jean II avait rallié les mêmes Gascons qui, après l'avoir vaincu à Poitiers, allaient apporter la revanche à Cocherel. Cette grande entreprise de la croisade de 1363, qui explique tous les grands faits d'alors, n'a pas reçu une attention suffisante de la plupart des modernes égarés par Michelet qui jugeait « vides » les années d'après 1360.

Ce fut dans cet ample mouvement de croisade que Duguesclin fut et demeura entraîné jusqu'en 1370, de même que beaucoup d'autres chevaliers distingués par Jean II : Jean de la Rivière, son chambellan ; Jean de Vienne, le futur amiral ; Olivier de Clisson, le futur connétable, etc.

Des départs successifs étaient préparés ; car, malgré les efforts pontificaux, les croisades, dans l'état politique de la chrétienté, ne pouvaient pas ne pas garder leur caractère habituel de juxtaposition de guerres individuelles.

Avant même le départ de Venise, qui eut lieu en juin 1365, un grand condottiere, lui aussi distingué et promu par Jean II, l'archiprêtre Arnaud de Cervole, devait emmener par la Hongrie des bandes de compagnies franches.

L'archiprêtre ayant péri le 25 mai 1366, Duguesclin devint le seul grand chef du rassemblement pour la croisade par voie de terre.

Cuvelier peint avec la plus véridique couleur l'état d'esprit de Duguesclin, devenu chef des bandes croisées. Comme ses prédécesseurs, il prêche. Il cherche à créer une cohésion dans les multitudes hétérogènes qu'il stimule. Il retrouve les trois arguments aptes à soulever les masses qu'il conduit et qui diffèrent peu du genre ordinaire, le genre des *conquistadors* affamés dont les siècles modernes se servirent pour édifier des colonies européennes. Gardons l'union, notre première force.

Juifs n'aideront pas à la gent de Mahon (Mahomet) ;
 Point ne leur aideront ceulx qui croient Mahon ;
 Car point ne sont tout.I., par foi, ne tous d'un non.
 Et nous sommes tout.I. et seront par raison.
 (15.778.)

Nous avons pour nous le droit et la civilisation supérieure, donc l'aide de Dieu.

Nous serons en Jhésu qui souffrit passion,
Et sommes bons chrestien sans autre nacion,
Et voulons soutenir droit et foy et raison,
Et Dieux nous aidera, où j'ai m'entencion.

Et si nous savons être adroits, nous deviendrons tous riches, même le plus pauvre d'entre nous.

Or le faisant ainsi et soions tuit preudon ;
Car, je vous jur sur Dieu qui souffrit passion,
Oncques telle journée n'avint à champion ;
Car tout riche sera le mendre compaignon.

Cependant la croisade n'est pas seulement l'affaire des papes d'Avignon, de l'Eglise et du Seigneur, *bellum dominicum*.

Duguesclin compte d'abord sur les subventions du roi de France, premier intéressé au départ d'émigrants indésirables et à leurs succès coloniaux.

III

C'est un lieu commun de l'historiographie courante que de tourner en dérision ces rois Valois vaincus en des désastres retentissants, en particulier Jean II, d'une dynastie mal assurée, dans un royaume en désordre, et qui pensaient à Jérusalem au lieu de commencer par exterminer chez eux le bridandage et ordonner l'Etat. « Le roi Jean avait certes une croisade à faire, écrit, constamment répété par d'autres, Siméon Luce dans son classique *Duguesclin* (p. 382), qu'il pourrait accomplir sans mettre le pied hors de ses Etats, ce n'est pas contre les Sarrasins, etc. ». Le même raisonnement a été appliqué aux ministres colonisateurs de la Troisième République française, en particulier à un Lorrain, accusé d'oublier la ligne bleue des Vosges quand il travaillait le mieux pour elle.

Au xiv^e comme au xx^e siècle importe l'histoire des idées morales et politiques, éclairée au xiv^e par les chroniques et les littératures, la *Complainte sur la Bataille de Poitiers*, le *Tragicum argumentum de miserabili statu Francie*, l'œuvre entière d'Eustache Deschamps.

En recherchant ou acceptant la fonction de capitaine général de la croisade, Charles de Valois, Philippe VI, Jean II accrois-

saient un capital de dignité nécessaire, au jugement des contemporains et dont pourra bénéficier la sagesse confinée d'un Charles V. Les premiers Valois ajoutaient ainsi un titre à la grandeur du sacre de Reims et se haussaient fort au-dessus de leurs concurrents d'Angleterre et de Navarre, dans l'opinion commune.

Le choix du vaincu de Poitiers comme chef de la croisade, sa conduite, ses ralliements, sa gloire ne sont intelligibles que par l'interférence de l'histoire morale et de l'histoire militaire (voir notre article « Histoire morale de la Bataille de Poitiers », *La Grand'Goule*, nov. 1935, p. 35-39). La réconciliation française, la monarchie démocratique, l'union européenne suivant les idées d'alors, plaisaient si fort à quiconque en ce temps élevait sa pensée que Jean II entraîneur d'hommes prend place, malgré qu'on en puisse avoir, entre saint Louis et Charles VIII, avec les mêmes buts : agglomérer et déverser, sous prétexte de croisade, les bandes de chômeurs, de vagabonds, d'aventuriers, vers le Midi, l'Orient, toutes les sortes d'Indes.

Cette politique sociale et morale s'imposa à Charles V comme une nécessité dynastique, une obligation coloniale. Son historien Delachenal a tort d'en exprimer de la surprise (III, 375, n. 1). C'était pour la croisade que le pape Urbain V le réconciliait une fois de plus, avec Charles le Mauvais, au printemps 1365, par un traité fort bien dénommé « traité d'Avignon ». Il conviendra encore que Charles V évoque la croisade, en janvier 1378, lors de la grande réception de l'empereur Charles IV à Paris.

Pour la croisade de 1365, un chef s'impose. L'opinion le nomme et réclame. L'Orient l'attend, comme le raconte à son retour un pèlerin.

Qu'il a .I. chrestien en la chrestienté...
 ...De coi il Sarrazin soient endoctriné ;
 Et a ce chevalier fiancé et juré
 Que s'il puet metre paiz, amour et amitié
 Du roiaulme de France, où il ce sont troublé ;
 Et en celui d'Espigne..
 Qu'il iroit en Surie...
 Conquerre le pays et la grant roiaulté.
 Et cestuy chevalier dont il se sont doubté,
 C'est Bertran du Guesclin ; ainsi l'ont appellé.
 (15.481...)

IV

Trois grandes armées ont été mobilisées en Occident au xiv^e siècle : celle de Jean II qui vint se disloquer à Maupertuis (1356) ; celle d'Edouard III, qui se disloqua de Reims à Chartres (1360) ;

la « Grande Compagnie Blanche » de Duguesclin, qui alla se disloquer en Espagne (1366-1367). Car il n'était alors au pouvoir d'aucun stratège de créer la cohésion d'une armée.

Que la Grande Compagnie, concentrée et entraînée par Duguesclin, fût une armée de croisés, nul hormis des modernes n'a jamais douté.

De la Blanche Compaigne tuit furent compaignon ;
 Il n'i avoit en l'ost chevalier ne garçon
 Qui ne portast la croix, blanche comme coton ;
 Et la Blanche Compaigne pour tant l'appeloit-on.
 (7.981...)

Que ce fût un ramassis de vagabonds et bandits de toutes provenances, quiconque est familier avec l'histoire coloniale, surtout celle du xiv^e siècle, le constate sans surprise.

Engloiz et Navarroiz et d'autres à foison
 (7.629.)

Gent de mainte manière de male nacion ;
 L'un Engloiz, l'autre Escot, s'i avoit maint Breton,
 Hanuier et Normant y avoit à foison.
 (7.119...)

Chevaliers, escuiers y avoit, ce dit-on...
 ...Tuit pillart, murdrier, traiteur et larron.
 (7.125...)

La sincérité de la foi n'est d'ailleurs pas plus douteuse que l'esprit d'aventure. On ne s'étonnait pas alors de voir un Arnaud de Cervole exiger du pape l'absolution en même temps qu'une rançon. On avait vu en 1355 le prince de Galles, en cours d'une chevauchée de pillage de Bordeaux à Narbonne, s'affilier spirituellement au couvent de Prouille, entre des scènes de carnage et d'incendie. Le désir de la guerre sainte et la cupidité sont, à des degrés variables en chacun les deux mobiles animant les aventuriers de toutes origines qu'entraîne Duguesclin.

...Faire le voiage que si fort désirons...
 Dont parla li vassaulz (vaillant) à trestous les Bretons
 Et à tous les Engloiz, dont grans estoit li nons,
 Et aux fors Navarroiz et aussi aux Gascons
 Car il y avoit gens de toutes régions.
 (7.338...)

L'un des principaux lieutenants de Duguesclin est le condottiere anglais Huon de Calverley, qui, en 1364 à Auray en Bretagne, a pris et rançonné son futur chef. Calverley n'est pas le moins zélé dans la ferveur de l'obéissance et de la foi.

Sire Bertran, dit-il, ...
 Je vous ai en covent que mais ne nous faudrons.
Et compaignon de foi nous nous appellerons ;
 Ne jamais l'un de l'autre ne nous départirons.
 (7.324...)

Quant à Duguesclin, il est là dans son milieu. Il commande en virtuose. Le roi Charles V n'est pas fâché de voir le capitaine d'aventure breton s'éloigner avec les autres. Il ne le rappelle qu'en 1370, deux ans après avoir recommencé la lutte avec les Anglo-Gascons. Duguesclin n'avait-il pas naguère désiré des incursions anglaises dans son propre pays afin d'avoir des occasions de lutter ? (625-628).

Avant le « voyage outremer », on avait vu Duguesclin offrir ses services pour une expédition en Sardaigne. Il était prêt à partir, lui aussi, pour l'Afrique, pour l'Asie. Mais il aimait mieux la guerre contre les infidèles que contre les chrétiens.

Car trop plus volentiers je me seroie pris
 Dessus les Sarrazins, pour eulx faire despis
 Que sur les Chrétiens.
 (9.913...)

Duguesclin a tous les titres pour commander la Grande Compagnie Blanche : la foi de croisé ; le désir de « s'avancer », comme disait son frère Olivier. Il manœuvre en expert ces deux leviers. Il n'omet ni l'un ni l'autre des buts de guerre.

Je nous ferai tous riche, se mon conseil créons,
 Et arons paradis ausi quant nous morrons
 (7.320...)

Le roi de France a donné à la Compagnie Blanche une très importante subvention, 200.000 francs d'or ; et, dans une réception offerte aux chefs à Paris, l'encouragement moral du successeur de saint Louis.

Il importe encore plus d'obtenir l'encouragement moral et le financement du pape. Et la grande armée s'achemine vers Avignon.

Le récit de la visite de la Compagnie Blanche au pape Urbain V, à la fin de 1366, est un des plus remarquables passages de la Chronique de Cuvelier (7.467-7.722), un des plus réalistes, des moins « épiques » ou altérés par des préoccupations littéraires, dans une œuvre d'ailleurs nullement destinée à plaire à des littérateurs.

Dans la multitude en marche, maint brigand préfère l'argent aux sacrements.

Car je vous di pour vray qu'il en y a granment
 Qui d'absolución ne parolent noient :
 Ils ameroient mieulx à avoir de l'argent.
 (7.575...)

Mais ils portent la croix comme tous, et cèdent à la majorité.

Nous les faisons prodommes malgré eulz vraiment.
 (7.578...)

Si le pape est avisé, comprend son devoir et son intérêt, le respect, la crainte même et le bon ordre l'emporteront (7.355, 7.378-7.382). On commence par les confessions publiques, scènes expressives, éloquentes. La confession de Duguesclin est édifiante et symbolique.

Efforcées les dames et arses les maisons,
 Hommes, enfans occis et tous mis à rançons ;
 Comment mengié avons vaches, buefs et moutons ;
 Comment pillé avons oies, poucins, chappons,
 Et béu les bons vins, fait les occisions,
 Esglises violées et les religions (couvents).
 (7.306...)

Le ferme propos est promis.

Faisons à Dieu honneur et le deable laissons.
 (7.304.)

La guerre sainte sera la pénitence.

Pour Dieu, avisons-nous, sur les païans alons.
 (7.819.)

Mais la subvention pontificale est indispensable. Duguesclin et le conseil des chefs, dont fait partie le maréchal d'Audrehem, évaluent la contribution exigible du pape comme celle du roi de France, 200.000 francs d'or, nécessité budgétaire. Et c'est une assurance contre le pillage des biens ecclésiastiques, toujours visés et frappés d'abord par les compagnies franches.

Tel est le plan, raisonnable et modéré, à soumettre et au besoin à imposer au pape. Mais Urbain V n'est ni consulté, ni sollicité, ni mis au courant dans les formes courtoises requises. Un cardinal envoyé aux informations tombe par malheur sur un Anglais qui lui dit :

« Bien soiez vous venus. Aportez-vous argent ?
 Avoir nous en convient ains no département.
 (7.510...)

Il a beau rencontrer ensuite

Li gentilz mareschaux d'Audrehan li vaillans
(7.540.)

Le malentendu croit. Le pape s'irrite.

Escommunierai toute la Compagnie
Si ne s'en vont de ci sans faire nul détrie .
(7.489...)

Ce ne seraient pas les premiers croisés excommuniés ; et croisés malgré le pape. Duguesclin louvoie. Mais la manière forte est inévitable. Villeneuve-lès-Avignon commence à brûler. Le pape taxe les Avignonnais. Il doit les rembourser, puiser dans son trésor et subir de Duguesclin une leçon de réformateur de l'Eglise.

Ha Dieux ! se dit Bertran, or vois-je chrestienté
Plaine de convoitise et de desloiaulté ;
Avarice et orgueil de toute vanité
Demeure en Sainte Eglise et toute cruaulté
etc. (7.673...)

C'est le pendant populaire des invectives de Pétrarque sur les papes de Babylone.

Le malentendu est d'ailleurs temporaire. Urbain V informé participera au paiement de la rançon de Duguesclin après Navarette.

La volonté de croisade est certaine, profonde, justement et constamment affirmée.

Par la foi que je doi la Sainte Trinité !
En .I. voiage vois en bonne volenté.
(7.682...)

Est en même temps confirmé le but ultime, l'Orient, par l'Afrique.

Or se sont accordé, telz est lor essians,
Que d'aler en Grenade dessus les mescréans ;
En Chippre le roialme, qui est si souffisans,
Cuidâmes nous aler, ja n'en soiez doubtans.
(7.547...)

v

La grande armée croisée de Duguesclin, a été comme les autres une force aveugle et grossière, captée et détournée au service de

l'intrigue, apte seulement à des coups d'éclat éphémères, finalement condamnée à la dislocation.

La pensée de l'initiateur, le roi de Chypre, Pierre I^{er} de Lusignan, le souvenir du premier capitaine général, le roi Jean II, les deux principaux croisés de 1363, la dominèrent toujours en idéal, même après la mort de l'un et de l'autre. Les infidèles d'Orient restèrent l'adversaire visé. Mais on avait vu des croisades détournées vers Constantinople, l'Albigeois, l'Angleterre, Bouvines, l'Egypte, Tunis, l'Aragon, la Prusse, etc. Les croisés, dans leur ignorance géographique, offraient pour ainsi dire une fureur disponible. Duguesclin, ignare comme les masses, exploitable comme elles, raconta un jour à Bordeaux, prisonnier du prince de Galles, l'histoire du détournement.

« ...Je vous dirai comment
Je m'estoie de France départis proprement...
...Voire par bon avis, moi et toute ma gent,
Que sur les Sarrazins acquerre sauvement (salut)
Avions en nos propos empris parfaitement. »
« Et que n'i aliez-vous ? » dit le princes briefment.
« Et je le vous dirai, dit Bertran haultement ». (13.538...)

Il en accuse le prince.

Vous y estes venus (en Espagne) pour or et pour argent.
(13.562...)
...Et m'avez destourné et les miens ensement.

Et sa conscience de croisé en souffre.

Quand Bertran ot compté au prince sa raison,
Pour lui aregarder dreça haut le menton
(13.574...)

Si Duguesclin avait pu raisonner autrement qu'en soudard illettré, il aurait rappelé la vieille tradition de confraternité latine et chrétienne, consacrée depuis Clovis après Vouillé, depuis les Carolingiens après Poitiers, les ducs poitevins d'Aquitaine, maint autre souvenir (voir notre article du *Journal officiel* de la République française, 21 avril 1933, p. 4210). Récemment le père d'un prétendant à la royauté française, Philippe d'Evreux, était allé combattre contre les Maures avec le roi Alphonse XI de Castille ; et, tombé à Algésiras, mourir à Xérès (1340-1343).

La solidarité et la coopération étaient d'ailleurs certaines entre les Musulmans d'Orient et d'Occident, ceux d'Orient appelés et utilisés en Occident.

Par mer viennent, jà tost seront ci arrivé.
(14.579.)

La croisade est donc bonne et valable en Occident comme en Orient.

Puisque Sarrazins viennent en icelle partie,
Or ne me fault aler ou païs de Surie.
(15.583...)

Le roi Jean II, de glorieuse mémoire, avait déjà désigné l'adversaire d'Espagne en accueillant Henri de Trastamare à Breteuil en août 1356, en lui promettant secours les 23 juillet et 13 août 1362, en organisant une alliance contre Pierre le Cruel le 10 novembre 1363. Ainsi le capitaine général de 1363 avait déjà lui-même proposé la Castille comme champ de bataille pour la chrétienté ; et Pierre le Cruel comme un mécréant à abattre.

Il aime mieulx Juifs que crestienne gent.
(8.185.)

Li rois Piètre d'Espagne si vault pis c'uns Juifs.
(10.012.)

Il est excommunié. Il se laisse inspirer en tout par les Sarrazins et les Juifs, notamment par une belle Juive,

Avec qui Piètres ot couchié une vesprée,
La plus belle Juifve qui onques mais fust née.
(9.515...).

Dans leur élan les croisés emportent les villes-étapes classiques, Burgos, Tolède et massacrent à cœur joie.

Et firent les Juifs à male mort jugier.
Et plusieurs Sarrazins occire et détrenchiez.
Mais Crestiens ne voudrent périr ne atouchier.
(8.140...)

Calverley se distingue, notamment à Bourgos (Borges).

Huet de Cavreley a pris tous les Juifs
Là furent mis à mort, décolez et fenis.
(8.344...)

En 1366, la croisade n'est qu'une poursuite, marquée seulement de ce genre d'épisodes.

Mais en 1367 survient l'événement qui fait échouer toutes les croisades, la division entre croisés.

Le prince de Galles, devenu prince d'Aquitaine, ne se maintient qu'en offrant incessamment, aux Bordelais impérialistes et aux Gascons cupides, des chevauchées de pillage, comme vers Angoulême en 1345, vers Poitiers en 1346, vers Narbonne en 1355, vers Bourges en 1356, plus tard vers Limoges en 1370. En 1367, c'est le tour de la Castille. La mobilisation anglo-gasconne disloque la Compagnie Blanche. Les compagnons anglais de Duguesclin le quittent (10.726-10.751). Calverley n'avait pris la croix que sous la réserve de son obéissance à Edouard III et au prince de Galles. La croisade avait si bien uni Français et Anglais, comme l'avait calculé Jean II, que Calverley quitte Duguesclin avec douleur.

Ay, sire ! faut-il que départons !
 Par bonne compagnie ensamble esté avons
 Et loialment régné (vécu) ainsi come preudrons
 (10.842...)

Calverley demande à Duguesclin s'il ne lui doit pas de l'argent (10.851), mais Bertrand est généreux.

Or soit tout quite quite, puisque nous départons.

Il partage la douleur de Calverley.

Bonne amour fit l'accord, et la départisons.
 Sera tout par amour et ainsi le volons ;
 Et j'en suis moult dolans, c'est la conclusions.
 (10.866...)

Duguesclin se résigne.

« Mais puisqu'estre le fault, à Dieu vous commandons. »
 Lors le baise au partir et tous les compagnons.
 (10.869...)

La guerre entre chrétiens se substituant à la croisade, comme il arriva si souvent, le résultat fut la victoire temporaire du mécréant à Navarette (3 avril 1367) et après la dislocation finale de la Compagnie Blanche, la capture de Duguesclin et Audrehem.

Mais le redressement ne tarda pas, et Montiel vengea Navarette plus vite que Cocherel, Maupertuis. L'Espagne, pauvre et âpre, déçut, irrita les Anglo-Gascons, bientôt désunis et hostiles. « A peine un Anglais sur cinq, dit Knighton (II, 121), en revint en Angleterre. »

Le pape Urbain V paya une bonne partie de la rançon de Duguesclin et cette fois sut encourager l'esprit de croisade.

Et le pape les a bénés et sacrez.

(13.159...)

Duguesclin, grâce à sa compagnie personnelle de Bretons, rétablit Henri, roi de Castille, qui, reconnaissant, apportera à Charles V un concours effectif pour renverser la principauté anglaise de l'Aquitaine reconstituée par le traité de Brétigny.

Ainsi la croisade d'Espagne paraît finir en jeux de princes ; et le roi de France paraît une fois de plus tirer les avantages de ces expéditions méridionales de naïfs gens du Nord.

Mais pour les vrais croisés, en tête desquels est Duguesclin, la croisade n'est pas finie.

VI

Ce serait une aussi grave méprise de ne pas accorder considération à Duguesclin dans cette attitude que de ne pas reconnaître la sincérité de l'esprit de croisade au xiv^e siècle. Chandos, connétable anglais d'Aquitaine, s'en portait justement garant lorsqu'il enjoignait son élève le prince d'Aquitaine et de Galles de traiter en croisé Duguesclin captif.

Dit Jehan de Chando, son maistre conseilier :...

... Alé sont en Espagne lonc temps à guerrier ;

Ilz devoient aler Sarrazins empirier,

En Grenade la grant Sarrazins essilier...

Or se sont arresté et pour Henri aidier...

(10.481...)

Duguesclin restait fidèle aux promesses faites en 1366 aux chefs des compagnies assemblées à Chalon-sur-Saône : le chevalier Vert, Huon de Calverley, Mathieu de Gournay, Nicholas Scamborne, Robert Scot, Gautier Huet, Briquet, le Bourc de Laines, le Bourc de Pierre, Jean d'Evreux, etc. Les mêmes exigences demeureraient, à savoir d'abord l'état de grâce, par lequel le croisé doit s'assurer la faveur divine.

Et je vous prie, pour Dieu qui se lascia pener,

Que chascuns ait voloir de sa vie amender.

(7.291...)

En même temps, suivant l'usage, étaient promises les richesses de ce monde (7.225)...

Ce n'est pas parce que l'Espagne en guerre civile a manqué à sa mission et qu'il a fallu y abattre chemin faisant un roi mécréant

que le « voyage » doit être jugé terminé et le serment oublié.

Et puis irons ensemble no voiage achever.
(7.290...)

Mais le roi Henri a toujours besoin de Duguesclin et de sa compagnie. Il intervient un jour dans une délibération d'une manière décisive (8.979-9.020). Et pour retenir Duguesclin, le roi Henri connaît deux arguments précis. Le premier consiste à lui conférer profits et honneurs en Espagne. Le roi Henri les multiplie en série en les dosant adroitement : Duguesclin est créé duc de Trastamare, comte de Borja, duc de Molina, enfin en mai 1369, connétable de Castille. Mais un second argument est nécessaire. A Duguesclin descendant présumé des rois de Bougie, il faut une royauté. Le roi Henri en voit une, qui convient à Duguesclin encore mieux qu'au prince de Galles, la royauté de Biscaye offerte par Pierre le Cruel. Le royaume de Grenade est intéressant à la fois en soi et comme étape sur le chemin de Bougie, Chypre et la Terre Sainte.

Duguesclin, affirmant sa résolution de croisé jusqu'au bout (7.147-7.151), a naguère proclamé son ambition de devenir roi de Grenade.

De Grenade la grant, celle noble contrée,
Disoit qu'il seroit rois, ains sa vie finée
(6.566...)

Dès le 5 avril 1366, à Calatayud, le roi Henri avait reconnu Duguesclin roi de Grenade.

La mort de Pierre I^{er} de Chypre en janvier 1368 privait Duguesclin du plus précieux concours en Orient.

Mais un *conquistador* intrépide ne pouvait imaginer d'accident qui pût lui ôter l'idée « d'achever le voyage ».

*
* *

Duguesclin croisé doit être jugé précurseur non seulement par les propos que lui prête le chroniqueur Cuvelier, mais par sa conduite de chef d'émigrants, de connétable d'un royaume exotique, de roi d'une colonie à conquérir.

Son but est de pacifier la France, de la purger des chômeurs turbulents, de réconcilier l'Europe divisée contre elle-même, d'assurer dans le monde la primauté de la civilisation européenne, conçue à la manière du xiv^e siècle.

Il écoute ainsi la vocation naturelle de son pays de Bretagne, région océanique qui porte en elle l'espérance maritime et coloniale de la France et qui prend rang parmi les régions de la façade atlantique de l'Europe sur le point d'assurer à l'Europe ses élans vainqueurs outremer : l'Andalousie, le Portugal, les Pays-Bas.

Un siècle plus tard seulement, un autre croisé d'Espagne, Colomb, décidera, à Grenade, à un plus grand voyage outremer une autre compagnie d'émigrants, mais c'est l'Afrique du Nord, la future Afrique française, qui tente le fils des rois de Bougie.

A Duguesclin n'étaient réservés que des ébauches, des amorçages, de vagues lueurs d'aurore, de même qu'à son protecteur Jean II en 1363. Il n'avait que des vues instinctives, populaires, des intuitions d'illettré enthousiaste et combatif, cherchant hors de France une utilisation des épaves sociales.

Onques n'ot roy en France, puis que fu crestiennée,
Qui trovast son roiaulme ne sa terre pueplée
De si mauvaise gent qu'il a en ceste année.
Mais si je vif lonc temps, elle en iert délivrée.
(4.833...)

Une autre œuvre toutefois était encore destinée au roi de Grenade, moins grandiose mais plus positive : collaborer à l'unité française.

(A suivre.)

L'Art dramatique de Lope de Vega

par Eugène KOHLER,

Professeur de langues et littératures méridionales,
à l'Université de Strasbourg.

VIII

Les drames hagiologiques et les petits genres dramatiques.

Nous avons réservé pour la fin de notre exposé et présentons maintenant comme cinquième et dernier groupe de *comedias* de Lope, son théâtre hagiologique. Il est certain que cette partie du théâtre lopesque, d'inspiration pieuse, est la moins vivante entre toutes, celle, avec laquelle le goût moderne a le plus de peine à se familiariser ; et cependant, Lope lui attachait une importance toute particulière, et M. Ménendez y Pelayo a attribué à ce groupe la place d'honneur des premiers volumes de son Edition de l'Académie Espagnole.

Nous entendons ici le terme hagiologique dans son sens le plus vaste et rangeons sous cette rubrique toutes les pièces qui s'inspirent soit des Ecritures Saintes — Ancien et Nouveau Testament — soit de Vies de Saints ou de légendes dévotes quelconques. Après les *comedias* à trois actes de ce genre il sera tout indiqué de faire ici une place aux *autos* et *coloquios*, d'inspiration pieuse aussi, mais qui ne consistent qu'en un acte. Nous étant ainsi tourné vers les « petits genres dramatiques » et après avoir parlé des *autos*, nous dirons un mot, pour finir, des petits genres profanes ; nous n'aurons qu'une petite place à faire à ces *entremeses*, *loas*, *bailes* et *sainetes* — car Lope n'en a point composé beaucoup, en comparaison du reste de son œuvre dramatique ; il ne s'y intéressait pas grandement et d'autres y réussissaient mieux que lui.

Depuis la *Création du monde* et à travers l'histoire de Moïse, de Dina, de Jacob, de Tobie, d'Esther, jusqu'au *Vase d'Élection saint Paul* et à l'Antéchrist, Lope a cueilli dans l'histoire

sainte les thèmes, dramatiques par leur essence, et les a adaptés à la scène espagnole. Le 3^e vol. de l'Édition de l'Académie Espagnole contient ainsi douze *comedias*, toutes inspirées de quelque récit des saintes Écritures; quant à celles qui s'inspirent de vies de Saints, elles sont bien plus nombreuses : aux vingt pièces de ce genre que Schack analyse brièvement (1), Hennigs en ajoute seize autres ; mais aucun de ces deux critiques ne nomme *Barlan y Josafa* que M. Menéndez y Pelayo imprime en première place du 4^e vol. de son édition qui contient sept *comedias de Santo* ; — ni *Lo fingido verdadero* qui occupe la deuxième place du même volume, ni *El prodigio de Etiopia* qui s'y trouve en quatrième place, ni *La gran columna fogosa, San Basilio el Magno*, qui est l'avant-dernière des pièces, imprimées dans ce volume. Si bien que quarante est certainement un chiffre minimum pour ce groupe important de *comedias de Santos*.

La Creacion del mundo y primera culpa del hombre (2) donne dans ses trois actes trois actions distinctes : au premier, Lope développe l'histoire et la chute d'Adam, à la suite de laquelle la mort fait son apparition dans le monde ; au deuxième, on assiste au fratricide de Caïn, et le troisième nous montre son châtiment : Caïn est abattu par la flèche de Lamech. Mais malgré la pluralité des faits relatés et mis en œuvre dans cette *comedia*, Lope sait établir l'unité d'action : le péché originel en est le lien moral et dramatique qui relie le triple aspect de l'action d'ensemble. Le tout est simple et d'une grandeur imposante à la fois. M. Menéndez y Pelayo a montré (3) que Lope devait connaître la *Victoria Christi* de Bartolomé Palaú, dont il s'est très probablement inspiré, de même qu'il doit avoir utilisé, pour la composition du deuxième acte, trois des anciens *autos* anonymes contenus dans le recueil que conserve la Biblioteca Nacional, et qui ont été réimprimés par Cronan, — sans jamais se départir pour cela de l'originalité qui lui est propre, sans tomber jamais, ni ici ni ailleurs, dans une imitation servile.

El robo de Dina (4) est tiré des chapitres XXXII, XXXIII et

(1) *Gesch. d. dramat. Lit. u. Kunst in Spanien*, Francfort, 1854, II, 381 ss.).

(2) N'est citée dans aucune des deux éditions du *Peregrino*, et, par conséquent, probablement postérieure à 1618 ; mais elle est antérieure à 1624, s'il est vrai, ainsi que l'affirment Nicolas Antonio et Schack, qu'elle était contenue dans une *Parte XXIV*, qui aurait paru à Madrid en cette année 1624, mais que personne ne paraît jamais avoir vue. — Impr. dans *Parte XXIV*, M. 1640. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. III, n° 1.

(3) Introduction à cette pièce dans l'Ed. de l'Acad. Esp.

(4) Impr. dans *Parte XXIII*, M. 1638. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. III, n° 2.

xxxiv de la Genèse et Lope s'en tient fidèlement, dans le développement de l'action, à sa source. Cette pièce, fait remarquer M. Menéndez y Pelayo (1) doit être considérée comme la première partie d'une trilogie, dont Jacob est le personnage central. *Los trabajos de Jacob*; *Suenos hay que verdad son* (2) peut être considéré comme la deuxième partie de cette trilogie; elle s'intitule elle-même *segunda parte* et en annonce une troisième; c'est peut-être *La Corona derribada y Vara de Moisés* (3); mais l'éminent critique espagnol exprime ici des doutes sur l'attribution de cette pièce à Lope.

D'un plus grand intérêt que ces pièces ou que la *Historia de Tobias* (3) est pour nous *La hermosa Ester* (4), tant du fait que Racine a traité le même sujet dans sa tragédie *Esther* que par sa valeur intrinsèque. En effet, M. Menéndez y Pelayo n'hésite pas à lui reconnaître la palme entre toutes les *comedias* bibliques de Lope. Là encore, le dramaturge suit d'assez près le récit de l'Ancien Testament, en l'espèce le livre d'Esther. Le drame tout entier respire l'enthousiasme pour la ténacité, la persévérance confiante de l'esprit hébraïque, l'admiration pour sa constance, sa fidélité dans la persécution et le martyre. Là encore, Lope n'était pas le premier à traiter pareil sujet sur la scène espagnole: en dehors de deux anciens *autos* contenus dans le même recueil cité plus haut, le Dr Felipe Godinez, juif sévillan converti, l'avait traité dans *Aman y Mardoqueo, o la horca para su dueño*, dont le manuscrit porte la date de 1613. Bien avant Godinez, un poète, Joan Pinto Delgado, en avait fait une espèce de poème épique.

Mais l'*Ester* de Lope évoque immédiatement celle de Racine, représentée, on s'en souvient, en 1688 devant les demoiselles de Saint-Cyr et jouée avec leur concours, en présence de Louis XIV et de M^{me} de Maintenon. Il n'y a cependant, entre les œuvres des deux poètes, pas plus de parenté que celle du thème et de son origine biblique commune. Tout le reste diffère dans la mesure où ces deux esprits étaient différents de par leur naissance, le milieu qui leur était propre et leur orientation

(1) Introduction à l'édition susnommée.

(2) Impr. dans *Parte*, XXII, M. 1635, mais seulement la 2^e partie.

(3) Réimpr. dans l'Édit. de l'Acad. Esp., t. III.

(4) Porte aussi le titre de *La soberbia de Aman y humildad de Mardoqueo*. Le manuscrit autographe de Lope, conservé au Brit. Mus., est daté du 5 avril 1610. — Cité dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. de *Parte* XV, Madrid, 1624. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. III. — V. Rennert et Castro, *op. cit.*, p. 485.

poétique. Il est certain qu'à l'*Esther* de notre grand classique son *Athalie* a porté ombrage ; et ses allusions à des personnages de l'époque, à peine voilées, si elles contribuèrent certes à son succès momentané, ne lui donnent pas cette valeur universelle qui la rangerait parmi les plus grandes œuvres de notre théâtre classique. L'histoire d'*Esther* n'est pas une simple intrigue de harém ; ce qui en fait la grandeur, c'est l'antagonisme de race et de religion qui en forme le fond, et le duel à mort que se livrent la belle juive et l'héritier de l'empire assyrien ; c'est l'émancipation d'un peuple captif, qui sait, par la persévérance et la ruse faire de ses dominateurs les instruments inconscients et dociles de la Providence divine. Lope, qui avait à un si haut degré l'instinct de la poésie héroïque, fait ressortir davantage le triomphe de l'humilité de Mardochée sur l'orgueil d'Aman, la joie féroce que ressentent les Juifs en voyant Aman porter les brides du cheval de Mardochée, en le voyant ensuite pendu à quarante pieds de haut à cette même potence qu'il avait fait dresser à ses ennemis. Racine, avec son génie doux et exquis, en a fait une idylle biblique ; comme dit Sainte-Beuve : son *Esther* c'est « l'épanchement le plus pur, la plainte la plus enchanteresse de cette âme tendre ». Et tandis que Lope cherchait à édifier son public, certes, mais surtout à le captiver, Racine ne voulait qu'édifier le sien ; et les jansénistes, avec lesquels il s'était déjà réconcilié au moment de la représentation de son *Esther*, si hostiles en général au théâtre, applaudirent à cette pièce, précisément parce qu'elle était édifiante et pieuse avant tout autre chose. Inutile d'ajouter que les chœurs, qui sont un si pur ornement de la tragédie française, manquent dans la *Tragicomedia* de Lope.

Avec *La madre de la mejor* (1) on passe au Nouveau Testament. Cette pièce dont l'action se réduit à la naissance de la Sainte Vierge, mérite à peine le nom d'une *comedia*. C'est plutôt une églogue sacrée, dans laquelle le poète répand à profusion des trésors d'un pur lyrisme ; en cela, et jusque dans son esprit de joyeuse et enfantine dévotion, jusque dans ses danses de bergers, de nègres et de tziganes, elle ressemble aux *autos del nacimiento* dont le théâtre espagnol a été si riche depuis son origine. Il est vrai que ces *autos del nacimiento* représentaient surtout la naissance du Christ, et non celle de sa mère. Lope a d'ailleurs

(1) Cité dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte XVII* M. 1621. — Réimpr. dans l'éd. de l'Acad. Esp., t. III.

donné, après tant d'autres, dans *El Nacimiento de Cristo* (1), un exemple authentique de ce genre. A l'encontre de la plupart de ses autres pièces hagiologiques, qui sont postérieures à 1618, celle-ci paraît être une de ses plus anciennes, non seulement parce que c'est elle qui probablement figure, sous le titre de *El nacimiento*, dans la 1^{re} édit. du *Peregrino* (1604), mais aussi parce que son style revêt un certain caractère primitif que notre auteur, entraîné plus tard par le courant cultiste, devait abandonner. L'allégorie et la pastorale y prédominent ; on ne peut qu'admirer le tour de force que Lope accomplit en remplissant trois actes d'une matière amplement ressassée, sans pour cela fatiguer son public, pour peu qu'on s'intéresse au sujet. Le fait — nouveau dans ce genre de *comedias* — d'y avoir introduit un couple de *graciosos* — Inocencia et le berger Bato — y a certainement contribué pour beaucoup. Ce ne fut d'ailleurs pas la seule fois que Lope sacrifia ainsi à une très vieille tradition : en dehors de cette pièce et des *Pastores de Belén*, roman pastoral à *lo divino* (1612) il a consacré de nombreuses œuvres poétiques, parmi lesquelles des *autos* et *coloquios*, au « Mystère de la Nativité du Christ ».

Un des plus jeunes, sinon le plus jeune des personnages de premier plan du Nouveau Testament est certainement l'apôtre Paul, protagoniste de la comedia *El Vaso de Eleccion San Pablo* (2). Cependant, Lope s'est ici départi du respect avec lequel il traite par ailleurs les textes sacrés ; mal lui en prit, pense M. Menéndez y Pelayo ; car au lieu de se servir des matériaux admirables que lui offraient les Actes des Apôtres, il entoure son sujet, et notamment la conversion de saint Paul au premier acte, de tant de circonstances novellistiques et étranges, que son œuvre est un fiasco dans le genre dramatique tout comme la *Vida de San Pablo* de Quevedo l'est dans le genre historique. D'où peut-il avoir pris l'idée du naufrage, des pêcheurs, de l'intervention de Madeleine, et celle, plus curieuse encore, de faire assister Saul à son propre enterrement, comme l'étudiant Lisardo ou le capitaine Montoya ? M. Menéndez y Pelayo n'a pu découvrir ces éléments dans aucun des livres apocryphes qu'il a consultés ; l'ouvrage le plus ancien qui relate l'histoire d'un homme assistant à ses propres obsèques est le *Jardin de flores curiosas* d'Antonio de Torquemada, que Cervantes cite dans le *Quijote*, et dont la première édition est de 1570. Ce n'est d'ailleurs pas lui, mais les

(1) Impr. Parte XXIV, Zaragoza, 1641. — Réimpr. dans l'éd. de l'Acad. Esp., t. III, V. Rennert et Castro, *op. cit.*, p. 499.

(2) Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. III.

Soledades de la Vida du D^r Lozano qui ont popularisé le thème, en le livrant aux romantiques, Espronceda et Zorrilla.

La légende de l'Antéchrist — et la transition peut paraître implicite si l'on se souvient que cette figure a été confondue avec celle que l'apôtre saint Paul appelle « l'homme de péché » et l' « inique », — est une des plus anciennes de la Chrétienté. Suivant cette vieille croyance qui remonte à l'Apocalypse l'Antéchrist doit apparaître quelque temps avant la fin du monde, remplir la terre de crimes et d'impiété, pour être enfin vaincu par le Sauveur lui-même. Ernest Renan a consacré à cette légende une étude au t. IV de l'*Histoire des Origines du Christianisme*. Dans la péninsule ibérique, le dominicain portugais Nicolas Diaz avait exposé la légende, et ce qu'il en pensait, dans son *Tratado del juicio final y universal*, en 1595 ; mais le livre classique sur la matière est l'œuvre magistrale de Fr. Tomas de Maluenda *De Antichristo libri XI*, 2^e éd. 1621. Le poète Juan Ruiz de Alarcón, adversaire notoire de Lope, publia en 1634 un poème dramatique sous le titre de *El Anticristo*, qu'Eugenio Hartzenbusch juge une pièce d'invention pauvre, mais pleine d'une grandiloquence tragique. Par malheur, celle de Lope qui porte le même titre (1) n'est pas meilleure. Il faut penser, dit M. Menéndez y Pelayo, qu'en la composant il sommeilla plus qu'en aucune autre occasion de sa vie. Pourtant, cette légende contenait en puissance une action dramatique des plus grandioses, et si Lope avait voulu s'y appliquer, il aurait pu en faire une de ses belles *comedias*. S'il avait pu connaître la pièce d'Alarcón, elle l'aurait peut-être stimulé à faire mieux que son rival ; mais sa pièce est de beaucoup d'années antérieure à celle d'Alarcón.

Les *Comedias de Santos* — drames religieux ayant pour objet la glorification d'un Saint, ou tout simplement la représentation de sa vie — sont, nous l'avons dit, une autre catégorie assez richement représentée du théâtre religieux de Lope. Elles aussi avaient un double but : édifier et divertir le peuple. Pour cette raison, les parties comiques ne devaient point manquer. Ensuite le peuple, client exigeant, demandait que tous les faits et gestes, que la vie tout entière d'un Saint fût représentée, avec tous ses épisodes, toutes les anecdotes qu'elle comprenait dans la tradition. Il n'est donc pas étonnant que quelques-unes de ces *comedias* prennent un aspect fâcheux d'exagération fantasque et d'accumulation de matières souvent disparates. On peut ainsi appe-

(1) Réimpr. dans l'Edit. de l'Ac. Esp., t. III.

ler une monstruosité une *comedia* comme *El cardenal de Belén*, nom sous lequel est désigné saint Jérôme (1) ou *El Serafin humano*, où se croisent et s'enchevêtrent les histoires de plusieurs saints : celle de sainte Claire, de saint Dominique, de saint François d'Assise. On trouve de pareilles étrangetés encore dans la *comedia San Nicolas de Tolentino* (2) et *El animal profeta*, laquelle relate la vie de saint Julien.

L'allégorie aussi prend parfois une place démesurée dans ces sortes de *comedias* ; Lope en abuse quelque peu dans *La limpieza no manchada*, *Santa Brigida* (3), pièce qui fut composée pour une fête que l'Université de Salamanque organisait en l'honneur de l'Immaculée Conception.

La plus intéressante certainement de ces *comedias de Santos* de Lope est celle intitulée *Barlán y Josafá* (4). Le thème de cette *comedia* vient d'un roman mystique du moyen âge, du même nom — *Barlaam et Josafat* — qui est généralement attribué à saint Jean de Damas (*Johannes Damascenus*). Ce roman n'est lui-même qu'un arrangement libre, dans une forme chrétienne, de la légende du Bouddha. Le sujet mérite que nous nous y arrêtions un moment.

Vers 1250, Vincent de Beauvais dans son fameux *Speculum historiale* divulgua tout d'abord en Occident chrétien la légende du prince hindou, fondateur d'une nouvelle religion. Comment était-elle venue des Indes en Europe ? Le livre sanscrit appelé *Lalila-Vislara* avait été traduit en grec d'abord, puis du grec, au XII^e siècle, en latin. C'est dans cette version latine que Vincent de Beauvais puisa sa connaissance de la légende.

Elle exprime les croyances populaires sur le Bouddha. D'après elle, Bouddha, après avoir vécu au ciel 12 ans, vient au monde, par une parthénogénèse semblable à celle du Christ. La mère du Bouddha s'appelle Maya, c'est-à-dire l'Illusion. Le jour de sa naissance, mille prodiges s'accomplissent, qui incitent le savant Asita à aller voir l'enfant ; il annonce qu'il subjuguera la terre entière et qu'il sera un réformateur célèbre. Bouddha étonne d'a-

(1) Analysée dans Schack, *op. cit.*, II, 384.

(2) V. *Ibid.*, p. 385.

(3) Identique avec *El asombro de la limpia Concepción*, écrite en 1618 et représentée le 29 octobre de cette année. — Impr. dans *Parte XIX* (Madrid, 1623). — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. V.

(4) Ou *Los dos soldados de Cristo*. Le manuscrit autogr. de Lope est daté du 1^{er} février 1611. — Cité dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte XXIV*, Zaragoza, 1641. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Ac. Esp., t. V. — Et par Montesinos dans *Teatro antiguo Espanol*, 1935.

bord ses maîtres à l'école par sa science. Puis il doit se marier ; mais les dieux lui rappellent sa promesse de délivrer le monde de la douleur et de la mort. Son père, le roi, le comble de biens ; il écarte de lui vieillesse, maladie, tout ce qui pourrait troubler sa joie ; mais une mélancolie invincible l'obsède. Il apprend tout de même ce que sont la vieillesse, la maladie et la mort ; il apprend à connaître la souffrance et le mal. Il décide alors de se faire ermite pour réfléchir sur la vie ; alors les dieux lui font une fête, et font tomber sur lui une pluie de fleurs. Cinq disciples seulement l'accompagnent dans sa retraite. Il pratique la plus sévère abstinence, ne mangeant qu'un grain de riz par jour.

Il faut croire que cette légende, par son fond philosophique qu'on sentait apparenté au christianisme, fit une grande impression sur les lecteurs du moyen âge. Rien qu'en Espagne, les échos en sont nombreux : ainsi le *Libro de los Estados* de Don Juan Manuel et les *Exemplos* de Sanchez de Venial en gardent une trace bien visible.

Lope s'en est servi à son tour. Le célèbre indianiste Max Muller, en comparant la *comedia* de Lope avec la légende indienne, la trouve très ressemblante. Un roi, à qui un astrologue prédit que son fils se convertira au christianisme, l'enferme dans son palais, où il doit ignorer l'existence de la maladie, de la vieillesse et de la mort. Mais à sa première sortie du palais, le prince rencontre un aveugle et un lépreux, à sa seconde, il voit un vieillard décrépité et moribond. Ces visions le font réfléchir sur la mort, jusqu'à ce qu'un ermite lui explique ce qu'est la vie, selon la doctrine chrétienne. Le Prince, comme Bouddha, convertit son père, résiste aux tentations de la chair et du démon, et s'enfuit du palais, abandonnant sa famille pour se consacrer tout entier à la vie contemplative.

Il existait sans aucun doute une version arabe ou hébraïque de cette légende, il n'est pas exclu que Don Juan Manuel déjà y ait puisé, puisque chez lui, les rencontres du jeune prince sont réduites à une seule, celle du corps de l'homme fini (*el cuerpo del ome finado*) ce qui rend plus profonde et plus terrible la manière dont il apprend à connaître, en une seule fois, tous les maux de la terre et de la vie, et l'épouvantable mystère de la mort. Mais Lope a dû utiliser, plutôt que la forme arabe de la légende, la chrétienne, selon saint Jean de Damas, dont on lit un bon exposé dans le *Flos Sanctorum* du Père Rivadeneira.

Lope a procédé avec son habituelle et géniale liberté de grand poète ; il ne dramatisa point toute l'histoire du Prince, mais ne fit qu'en indiquer les antécédents sous forme d'exposition. Afin

de donner du mouvement et de l'intérêt dramatique au sujet, il inventa un conflit de passions, purement humain, en introduisant la princesse captive Leucipe, type merveilleusement beau comme caractère féminin, profondément fouillé et de grande poésie. La tentation de Leucipe, la promesse de se faire chrétienne, l'hésitation de Josaphat, la vision qu'elle a du ciel et de l'enfer, le partage du royaume que fait le père, sa conversion et sa mort, l'abdication de Josaphat en faveur de Baraquias et sa fuite au désert, sont autant d'éléments du roman que Lope transpose en action, en un développement peut-être un peu trop rapide.

Le reste de l'ouvrage, où est dépeinte la vie des ermites et où se répètent les persécutions de Leucipe, qui finissent avec sa conversion, est étranger à la légende de Barlaam.

M. Menéndez y Pelayo a fait remarquer que le *Barlaam y Josafa* de Lope est entré pour beaucoup dans la conception de *La Vida es Sueño* de Calderon, jusque dans certains vers qui en gardent le reflet.

Rappelons encore que la *comedia Lo fingido verdadero* (1) qui a trait à la conversion et au martyre de saint Genêt (*San Gines*) a été imité par Rotrou dans son *Saint Genest*, mais sans la force d'émotion qui distingue le drame lopesque. Lope prit la légende, comme beaucoup d'autres de ce genre, dans le *Flos Sanctorum* du Père Rivadencira.

Lope a écrit deux *comedias* sur saint Isidore, auquel il a consacré d'autre part un poème bucolico-épique : *La Juventud de San Isidro* et *San Isidro Labrador de Madrid*, il fit des *comodias de Santos* sur *san Pedro Nolasco*, dont Pacheco devait retenir l'image sur une toile célèbre, sur *san Diego de Alcalá*, *san Martín*, *san Andres Carmelita*, *san Julian de Cuenca*, *san Antonio de Padua*, *san Tomas de Aquino*, *El Niño Inocente de la Guardia*, et bien d'autres.

Mais il y a une pièce encore, parmi ces comédies de Saints, qui mérite une place à part, pour avoir traité un thème littéraire universel, repris sans trêve par les écrivains jusqu'à l'époque moderne et contemporaine, un de ces thèmes auxquels s'intéresse avec raison la littérature comparée : c'est *La buena guarda* (2). Il s'agit de la légende de Margarita la Tornera. Cette nonne trésor-

(1) Dans les derniers vers, elle porte aussi le titre de *El major representante*. Impr. dans *Parte XVI*, M. 1621.

(2) Porte à la fin le titre de *La encomienda bien guardada*. — Manuscrit autographe daté du 16 avril 1610. Pièce citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte*, XV, M. 1621. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. V et par Hartzenbusch, t. III, 325.

rière de son couvent, séduite, avant d'abandonner le couvent et son poste, dépose sur l'autel de la Vierge les clefs qui lui étaient confiées, en la priant avec ferveur de les lui conserver. La Vierge, pendant l'absence de la fugitive, remplit ses fonctions, de sorte que personne ne s'aperçoit de son absence ; finalement, abandonnée, elle revient repentante au bercail : la Vierge l'avait sauvée.

Ce thème, la *cantiga* 94 d'Alfonso el Sabio l'avait conservé. En France, Gauthier de Coïncy l'avait fait connaître, en Allemagne Cäsar von Heisterbach. Plus tard, Avellaneda dans son *Quijote* le répète dans l'épisode des amants heureux ; Arolas le possède également. Enfin, Zorrilla l'a réadapté dans *Margarita la Tornera*. Dans la littérature française, Charles Nodier, puis Maeterlinck l'ont repris. M. Cotarelo y Mori a consacré une étude des plus fouillée au développement littéraire de cette légende dans son ouvrage *Una Cantiga célebre*.

On a vu que dans ses *comedias de Santos* Lope a appliqué sa formule dramatique à des sujets surnaturels, à la façon de Corneille dans *Polyeucte*. Mais dans ce genre un peu particulier il est incontestable que Lope a été dépassé par ses successeurs, Tirso de Molina et Calderón. Il n'a jamais atteint à la profondeur philosophique du *Convidado de Piedra* ou de *La Vida as Sueño*. Mais on peut discerner parfois, dans tel de ses drames hagiologiques, comme une annonce et une préparation de ces drames grandioses. Ainsi, dans *Bavlán y Josafa*, la brusque révélation de la vie au prince, d'abord retenu ignorant dans l'enceinte de son palais, a une grande ressemblance avec l'aventure du jeune Segismundo, séquestré dans une tour, dans *La Vida es sueño*. Et plusieurs autres pièces de Lope, comme cette *buena guarda* dont nous venons de parler, sont des essais de dramatiser le dilemme religieux et philosophique, entre la miséricorde divine rachetant le pécheur repentant et la justice impitoyable : et c'est bien là un domaine propre à Tirso autant qu'à Lope.

On trouverait de ces idées religieuses et philosophiques jusque dans les *Autos* de Lope, et même davantage dans ceux-ci, parce que l'allégorie religieuse y prend une plus grande place. Ce n'est pas un avantage : moins « humains » de ce fait, plus abstraits et souvent arides, ces *autos* ne cachent, sous leur allégorie apparente, que des idées très simples de morale ou de dogme chrétiens ; et le goût moderne y reste décidément rebelle.

Lope, il n'y a pas de doute, y est inférieur à son successeur Calderón. Tandis que celui-ci a le mérite d'avoir saisi le côté philosophique qui seul pouvait éveiller un intérêt durable, Lope est resté dans la tradition naïve et presque enfantine de la compréhens-

sion des idées et des faits chrétiens et catholiques. L'allégorie chez lui ne s'élève jamais au symbole. Sa poésie religieuse reste tendancieuse, didactique, dogmatique et moralisante. Mais il est certain que l'allégorie ainsi comprise risque d'étouffer la vie dramatique.

Beaucoup moins nombreuse que la somme de ses *comedias*, même hagiologiques, cette partie du petit drame religieux accuse encore une certaine richesse : le Catalogue qu'en ont dressé MM. Rennert et Castro (o. c. 527-530) énumère 51 titres d'*aulos* attribués avec plus ou moins de certitude à notre poète ; le t. II de l'*Edilion de l'Académie Espagnole* en contient 44.

Parmi les meilleurs il faut citer *Las aventuras del hombre* (1) qui commence avec l'expulsion des premiers hommes du Paradis ; et l'horrible désert où se trouve l'Homme après le péché originel peut se comparer au début de l'*Enfer* de Dante. A côté de longs discours doctrinaux que prononcent successivement la Folie, le Temps et l'Homme, on trouve cependant des passages où la tendre muse lopesque s'émancipe de ce prosaïsme didactique, des vers d'une grandiloquence pathétique et, ce qui vaut mieux, d'une onction religieuse, d'une douceur lyrique inégalables.

Un autre *auto* intitulé *El viaje del Alma* (2) peut donner une idée de l'usage que fait Lope de l'allégorie. Lope l'appelle « une représentation morale ». L'âme, accompagnée de la Mémoire et du Libre Arbitre, entreprend son voyage dans le navire du plaisir, piloté par Satan. On annonce l'arrivée dans un monde nouveau, dont le Diable ne veut pas dire le nom. Mais on remet le bateau aux voiles, après avoir endormi la Mémoire, et on n'écoute point les conseils que la Raison (*Entendimiento*) donne de la côte ; on aperçoit la galère de la Pénitence, pilotée par le Christ, et l'Âme, enfin assagié, y passe. Elle est sauvée.

Cet *auto* — peut-être un *auto sacramental* — fut représenté à Barcelone vers 1600, avec une mise en scène pompeuse. Evidemment, l'action en est surtout allégorique, cependant, le jugement de Schack reste toujours vrai : « Lope, dit ce critique, ne pêche jamais contre la simplicité et l'évidence poétique, qui le distingue tant, et si les poètes qui lui succédèrent paraissent faire des progrès dans les combinaisons techniques, lui nous enchante par sa plus grande vigueur et son naturel » (3). Ce qui nous enchante en-

(1) Impr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. II.

(2) Contenu dans le *Peregrino*, de 1604. — Impr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. II et dans Pedroso : *Autos sacramentales* (Bibl. Aut. Esp. Rivadeneyra, t. LVIII, 147).

(3) Cité par Menéndez y Pelayo dans son Intr. à cette pièce.

core bien plus, c'est le lyrisme qui donne à cet *auto* un mouvement une animation et une variété de tons qui révèlent une fois de plus la main du grand poète. Ticknor (1) a relevé en y insistant trop, selon M. Menéndez y Pelayo, certaines analogies de notre *auto* avec la trilogie des *Barcas* de Gil Vicente, sa première partie surtout (*do Inferno*), pièces qui datent de 1517, 18 et 19, espèce de transformation classique des anciennes danses de la mort, refondues sous le titre de *Tragicomedia alegorica del Paraiso y del Infierno* (Burgos 1538). Là comme ailleurs, Lope s'est seulement emparé de l'idée du voyage de l'âme, que le moyen âge connaît à travers les nombreux précurseurs de Dante, lequel lui apporta sa première et majestueuse expression poétique. Lope a su lui donner à son tour une forme originale et parfaite en son genre.

Parfois Lope s'est inspiré pour ses *autos* de paraboles de l'Évangile, et ce sont les meilleurs qu'il ait faits. Tel celui de l'enfant prodigue : *El hijo prodigo* (2) d'après l'Évangile selon saint Luc ch. xv, v. 11-32. Mais, s'il s'élève plus haut ici que dans d'autres *autos*, il faut reconnaître que le mérite n'en revient pas uniquement à lui : il y a, dans toutes ces paraboles, une poésie inhérente qu'ont bien sentie les hommes de tout temps. Depuis la *Moralité de l'Enfant prodigue par personnages* de notre théâtre français du xv^e siècle, à travers les nombreuses adaptations italiennes du xvi^e (3) et d'autres espagnoles, de la même époque, jusqu'à Voltaire et jusqu'à André Gide, ce drame à courte péripétie a tenté de nombreux auteurs, par sa poésie saisissante et le symbole qui le magnifie. Il est regrettable que Lope n'ait pu se décider à jeter par-dessus bord tout le fatras allégorique, bien inutile, qui encombre encore cette pièce, et qui fait que son œuvre ne ressemble que davantage aux moralités du moyen âge.

De la même façon *El Heredero del Cielo* (4) dramatise la parabole de la vigne d'après saint Matthieu (ch. xxi). Le laboureur céleste plante la vigne, lui donne pour gardiens deux figures allégoriques, l'Amour divin et le Prochain, et l'abandonne aux fins d'exploitation au Sacerdoce et au Peuple Juif. Ceux-ci s'émancipent, et le laboureur céleste leur envoie successivement trois bergers chargés de recueillir les fruits du vignoble : ce sont les prophètes Isaïe, Jérémie et saint Jean-Baptiste. Ils sont mis à mort dans l'orgie et la révolte. Vient alors l'Héritier du Ciel : il

(1) T. II, de l'édition allemande, 403/405 et t. III de l'édition espagnole, 189-192.

(2) Inséré dans le *Peregrino*, de 1604. — Réimprimé dans l'Édition de l'Académie Espagnole, t. II.

(3) V. Menéndez y Pelayo, Introduction à cette pièce, et *Estudios*, I, p. 47-48.

(4) Réimprimé dans l'Édition de l'Académie Espagnole, t. II.

est crucifié. La terre tremble, la Nature se couvre de deuil, le voile du temple se déchire, et du haut du ciel la voix du Père annonce la condamnation d'Israël et l'appel des païens. « La sévère et terrible poésie de cet *aulo*, dit M. Menéndez y Pelayo (*Estudios*, I, 67) qui est un des plus beaux exemples de notre théâtre religieux, contraste avec la douceur habituelle de Lope mais elle est en intime harmonie avec la majesté solennelle du thème. »

Mais l'*aulo* que M. Menéndez y Pelayo juge le plus beau entre tous est *La Siega* (1) composition admirable qui se fonde sur la parabole du semeur — Chap. XIII de l'*Évangile* selon saint Matthieu, v. 24-30. — « Quel torrent généreux de poésie s'écrie M. Menéndez y Pelayo (*Estudios* I, 76), quel art spontané et rare dans le dialogue que l'Envie et l'Orgueil, travestis en tziganes, soutiennent avec l'Épouse, ou dans le récit de la bataille des anges rebelles ! Cette œuvre appartient aux 14 dernières années de la vie du grand poète, à l'époque où son inspiration, avant de s'éteindre pour toujours, lançait les appels les plus vifs et les plus ardents.

Plusieurs de ces pièces que nous venons de nommer étaient destinées à être jouées pendant les fêtes du *Corpus Christi* ; ce sont donc des *autos sacramentales* sans souvent en avoir l'air, sans du moins rappeler explicitement l'occasion pour laquelle elles ont été écrites. Comme Juan del Encina, Lucas Fernandez, Gil Vicente et les nombreux auteurs de leur école qui, durant tout le XVI^e siècle composèrent des pièces en l'honneur des grandes fêtes chrétiennes, Lope a écrit quelques *autos al nacimiento* auxquels nous avons déjà fait une brève allusion précédemment, et parmi lesquels on peut citer encore *El Tirano castigado*. Mais la fête du *Corpus Christi* avait pris en Espagne une importance grandissante d'année en année. Et les *autos sacramentales* sont, par conséquent, la grande majorité dans ce groupe des *autos* religieux. Dans ce genre, Lope n'a guère innové. Il en a trouvé la formule toute faite et l'a adoptée. Il s'agissait toujours de glorifier le Saint Sacrement et de le défendre contre l'hérésie. Nous avons dit la place qu'il y fait à l'allégorie. Littérairement, il naissait un antagonisme entre l'élément rationnel, parce que dogmatique, qui en faisait le fond et la trame, et l'élément poétique, dans la sphère duquel la pièce devait être élevée. Cet antagonisme, Lope n'a pas su toujours l'éviter ni le vaincre, c'est à peine si Calderon y a réussi. Car ce genre très particulier n'admet

(1) Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. II.

qu'un art impersonnel, anonyme. Ce n'est pas sans raison qu'un si grand nombre de ces petites pièces nous sont parvenues sans nom d'auteur, ou sous des noms d'auteurs différents. Mais il faut dire aussi que Lope cherche du moins — et souvent il y réussit — à briser et à déborder la formule traditionnelle, en entourant ses personnages allégoriques d'une tendre poésie, en les situant dans un cadre bucolique.

Point n'est besoin d'analyser d'autres *autos sacramentales* ; ce que nous avons dit à propos du *Viaje del Alma*, des *Aventuras del hombre*, de l'*Heredero del Cielo*, du *Hijo Pródigo*, peut suffire. Schack analyse longuement une série de ces pièces (1). M. Menéndez y Pelayo a donné sur chacune de celles qu'il a réimprimées dans l'Édition de l'Académie Espagnole, une notice circonstanciée. On ne peut qu'admirer l'ingéniosité de Lope qui a su trouver, après tant d'autres, pour des pièces ayant le même objectif, des thèmes toujours nouveaux. Il a même eu recours une fois, dans *La Maya*, à un thème folklorique, car les *mayas* sont, d'après le *Dictionnaire de l'Académie Espagnole* auquel se réfère M. Menéndez y Pelayo, des fillettes qui, aux fêtes du mois de mai, dans certains endroits sont habillées luxueusement et placées sur un tréteau dans la rue, pendant que d'autres font la quête parmi les passants. Ailleurs, dans *Los Bodas entre el Alma y el Amor divino* (2) dont la valeur littéraire est médiocre, Lope n'hésite pas à faire allusion au mariage récent de Philippe III avec Marguerite d'Autriche et certains couplets de cet *auto sacramental* s'adressent à la reine d'Espagne aussi bien qu'à celle du ciel.

Beaucoup de ces *autos*, à l'instar de ceux que d'autres auteurs avaient composés durant le xvi^e siècle, sont précédés d'une *Loa*. Ces *loas* sont des monologues, rarement en prose, le plus souvent en *quintillas*, d'un style d'abord très simple, ayant pour unique objet de recommander la pièce, — *comedia* ou *auto* — qu'elles introduisent, aux spectateurs, de solliciter leur attention et leur bienveillance. Quand un prélat ou autre grand personnage présidait la fête, la *loa* avait deux parties, la première s'adressant à lui, et la deuxième au peuple. Il arrive même qu'une *loa* de Lope n'ait eueun rapport avec la pièce qui suit, qu'elle ne consiste qu'en un « romance » chanté et accompagné de la guitare. Une *loa para cualquier auto* indique par son titre même qu'elle pouvait servir à plus d'une représentation, — les *loas* étaient en gé-

(1) *Op. cit.*, II, 392-402.

(2) Inséré au 2^e livre du *Peregrino*, de 1604. — Représenté à Valencia en 1599. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. II.

néral interchangeable, tout comme les *entremeses* qui n'ont plus rien de religieux, et auxquels nous devons faire une petite place pour finir.

On trouve un certain nombre de ces *Entremeses* imprimés à la suite des *aulos*, mais leur attribution à Lope est souvent douteuse. Ils étaient destinés à égayer le public, d'où leur caractère de farces. Ici encore, le rénovateur du théâtre espagnol que fut Lope est resté dans la tradition ; il ne semble pas avoir eu un grand intérêt pour ce genre de pièces, à l'encontre de son grand émule Cervantès, qui en a composé un certain nombre, et des meilleurs, pleins de vie et d'humour. Les directeurs de troupe possédaient des lots d'*entremeses*, comme ils avaient des lots de *loas*, qui pouvaient servir, et dont ils se servaient presque indifféremment pour n'importe quelle représentation, soit *comedia*, soit *auto*.

Cela n'empêche que Lope a su insuffler parfois une vie intense jusqu'à ses *entremeses* et *loas* qui n'étaient destinés qu'à agrémenter, en hors-d'œuvres émoustillants et vifs, ses drames. Damas-Hinard, dans son *Théâtre de Lope de Vega* (Paris 1892) a donné la traduction de l'*entremés* : *El Robo de Helena*, l'enlèvement d'Hélène, exemple de « la petite comédie bouffonne » des Espagnols, dit le traducteur. Dans cette charmante petite farce, il ne s'agit pas tout d'abord de l'Hélène grecque, mais de la fille d'un docteur, du même nom, à laquelle un étudiant, Paez, fait la cour, dans une intention d'ailleurs tout à fait honnête. Il veut l'épouser, mais ne voit pas d'autre moyen pour y parvenir que d'enlever la bien-aimée ; car le père est riche et avare, et Paez est pauvre ; jamais le père ne lui accorderait bénévolement la main de sa fille. Les deux amoureux ont donc imaginé de monter un petit spectacle pour fêter l'anniversaire de naissance du père. Et la pièce qu'ils vont représenter, s'intitule précisément « l'Enlèvement d'Hélène », elle est de circonstance. Le vieux a invité les voisins à la fête ; assistance nombreuse et brillante de grands seigneurs qui regrettent seulement d'y apercevoir aussi l'apothicaire du coin, qui s'appelle comme par hasard Quevedo, avec sa femme, dame Purge. Après une chanson accompagnée à la guitare, et un prologue d'un caractère plutôt douteux, Paez-Pâris et Hélène commencent à jouer leur pièce qui est une parodie de la légende grecque. Le langage même qu'ils parlent est une parodie de la manière cultiste. Longtemps avant Offenbach et Giraudoux, Lope a saisi l'« autre côté » possible de la fable. Hélène craint la mer ; qu'à cela ne tienne : « je vous conduirai en voiture à Troie », lui répond Pâris-Paez ; il fait monter la belle à califourchons sur

ses épaules et voici les deux amants partis, aux sons d'un clairon. L'assistance est ravie et attend impatiemment la suite de la pièce. Mais le couple fugitif ne revient pas ; un domestique vient annoncer au père que les deux jeunes gens sont partis pour de bon, en emportant quatre sacs pleins de doublons d'or. On finit cependant par les retrouver dans la maison d'un ami, et tout s'arrange. Cette petite pièce, alerte, gracieuse, pleine d'humour, est un bon exemple de ce genre destiné essentiellement à détendre les nerfs des spectateurs, en les faisant rire.

Certains critiques comptent aussi parmi les petits genres profanes, en dehors des *loas*, *entremeses*, *bailes* et *saineles*, les pastorales dramatiques. Dans ce genre, Lope avait déjà dans sa jeunesse donné deux exemples : *El verdadero amante* et *La pastoral de Jacinta*. Parmi celles qu'il composa dans sa maturité, et qui ne sont pas nombreuses, la *Arcadia* (1) est la plus importante, par la clarté de son style et le charme de ses tableaux de la nature. La pastorale italienne a servi ici de modèle à Lope (2), et il y a, cela s'entend, une grande analogie entre ce jeu pastoral et le roman du même titre que Lope écrivit vers 1598. L'intérêt dramatique est totalement absent dans cette pièce, c'est un jeu, une « églogue par personnages ». On y relève surtout un passage imité des pastorales de Longus, qui raconte comment un berger se travestit en loup pour surprendre une bergère, et devient lui-même la victime des chiens gardiens du troupeau.

Tout récemment, une jeune bibliothécaire madrilène a eu l'heureuse fortune de mettre la main sur un *sainele* inconnu et inédit de Lope *La tienda de los gestos*. C'est, d'après les renseignements qui nous sont parvenus, un intermède écrit vers 1618 en « romances », sur 16 pages de format courant. Le titre en avait été enregistré par La Barrera dans son *Calálogo*, mais les premiers vers qu'il en citait ne coïncident pas du tout avec ceux du texte retrouvé. On nous dit que ce *sainele* appartient au même type du genre, sans le dépasser en rien, mais qu'il se distingue par la même grâce, le même ton satirique (?) qui caractérise aussi les *entremeses* de Lope.

Et nous voici arrivés, Mesdames et Messieurs, au terme de cette revue à vol d'oiseau de l'œuvre dramatique de Lope. Nous avons cherché à y reconnaître les sommets les plus certains ; quant

(1) Citée dans la 2^e éd. du *Peregrino* (1618). — Impr. dans *Parte XIII*, M. et Barc, 1620. — Réimpr. dans l'Ed. de l'Acad. Esp., t. V et par Hartzzenbusch t. III, 155.

(2) V. E. Kohler, « L'inspiration pastorale de Sannazaro à Guarini », *Bull. de la Fac. des Lettres de Strasbourg*, avril 1933.

aux vallons plus ou moins plongés dans l'ombre des monts qui les entourent, nous y avons parfois jeté un coup d'œil rapide. Car souvent les racines des uns plongent dans la profondeur des autres, et pour pouvoir dessiner une géographie exacte du génie dramatique de Lope on ne pouvait les négliger. En marquant les reliefs de cette carte, nous nous sommes efforcé d'être juste envers le grand génie de Lope, tout en n'abdiquant rien de nos goûts et de nos convictions. Il est très beau de parler de critique immanente, mais le temps présent a ses droits aussi, et la critique diffère d'âge en âge. A côté de la question : que fut Lope pour son époque ? et après elle, on est tout de même en droit de poser cette autre : Qu'est-il, que signifie-t-il pour la nôtre ? Quelle est sa valeur comme dramaturge universel ?

Dans notre prochaine et dernière conférence sur l'art dramatique du phénix nous tâcherons de faire le point et de tirer les conclusions qui s'imposent quant à l'universalité de son génie dramatique.

(A suivre.)

VARIÉTÉ

Discours sur la raison classique

par J.-E. FIDAO-JUSTINIANI

« L'empire de la raison devant avoir lieu partout,... je veux ce que veut la raison... Mes colères ne sont fondées qu'en raison. »

RICHELIEU.

V

XIV. — SI LA PRUDENCE EST ART OU GÉNIE.

Par notre condition de voyageurs, nous ne sommes pas de ce monde : c'est avoir beaucoup profité que d'en demeurer convaincu, car à moins de cela on ne commande point au monde, mais on en est l'esclave. Il se faut donc garder de se donner à ce qui passe ; mais il s'y faut prêter, et ne se laisser point d'offrir au monde ses services, si toutefois le ciel avoue nos intentions et nos desseins. On ne fait rien, ou rien qui vaille, et quelquefois on réussit tout au rebours, quand on s'obstine à poursuivre un dessein manifestement condamné ou sans rapport avec sa chance. Ce n'est pas un petit mérite, et c'est disputer de noblesse avec les dieux, que de savoir céder la place à celui qui est appelé à réussir.

Mais, après tout, dit Bossuet, Dieu, qui se réserve l'empire, et qui décide en maître des destins, « ce même Dieu a voulu aussi que le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions » ; que les mauvais succès fussent, pour l'ordinaire, les effets de notre imprudence, et que les bons succès fussent le résultat ou le fruit du conseil. C'est même en donnant la prudence, ou en la retirant aux hommes, qu'il exerce, le plus souvent, l'empire dont il est jaloux. « L'Égypte, autrefois si sage, marche enivrée, étourdie et chancelante, parce que le Seigneur a répandu l'esprit de vertige dans ses conseils. » D'autre part, si la France, au dix-septième siècle, s'est élevée si haut, c'est que le ciel l'a pour ainsi dire gâtée en lui prodiguant la sagesse, en lui donnant,

entre autres, ces trois têtes, consommées en prudence : Richelieu, Mazarin, Louis XIV.

La prudence est donc, au total, un moyen de succès, et nous la retrouvons au principe de la plupart des réussites. La prudence humaine, il est vrai, ne se peut assurer de rien. « Toujours courte par quelque endroit », elle est en outre volontiers présomptueuse, et ne sait guère s'incliner devant les souverains décrets qui fixent à chacun sa destinée. Non plus que nos espoirs, nos vœux ne connaissent de bornes. Cependant l'avenir demeure obscur, et nous peut réserver, si malheureux que nous soyons, quelque retour de chance. Au reste, il faut bien s'appliquer à quelque chose ; et tout résigné que l'on soit au sort qui nous est fait, il se faut encore adonner à l'étude de la prudence, pour être en état d'entreprendre et ne se trouver point dépourvu de moyens, si quelque jour nous sommes appelés à un autre et plus haut destin. On ne se peut jamais promettre assurément de réussir, mais on peut toujours se mettre en état de réussir ; et nous réussirons, si le ciel avoue notre effort, et le seconde.

Là-dessus, Richelieu rend cette décision : « L'une des meilleures maximes qu'on puisse avoir dans la pratique du monde, est de travailler avec autant de soin, en toutes les affaires qu'on veut entreprendre, comme si Dieu ne nous y aidait point ; et après en avoir ainsi usé, se confier en Dieu aussi absolument que si lui seul devait avoir soin de ce que nous voulons, sans que nous nous en mêlassions. » Cette maxime était universellement reçue, au dix-septième siècle ; et Retz lui-même écrit : « Je ne m'abandonnai pas si fort à la Providence, que je ne me servisse aussi de moyens humains. » C'est que la Fortune, ou la Providence, ne se laisse point asservir. Son assistance est toujours grâce ; elle la dispense à son gré, et la retire aussi quand bon lui semble. Si bien que la prudence humaine enfin demeure notre règle ou, si l'on veut, notre ordinaire sauvegarde.

Cette prudence-là n'est pas à mépriser, et se peut acquérir ; il n'y faut rien que d'avoir de l'esprit et de la volonté, assure Méré : « Quand on a de l'esprit, on se corrige aisément de l'imprudence ; il ne faut que le vouloir. » Nous verrons que ce sentiment s'autorisait d'un grand exemple, que Méré avait sous les yeux. L'homme est « capable de raison, » dit Bossuet : autant dire qu'il est capable de prudence, ou de se comporter de manière à pouvoir « rendre bonne raison de sa conduite ».

Cependant le nombre des fous, si nous en croyons le P. Buffier, est infini. La « démence formelle » est peut-être assez rare ; mais on ne compte pas « ceux de qui nous disons : *Il est fou sur*

tel article... en sorte, ajoute le bon Père, que l'expérience nous fait voir tous les jours un grand fou qui est un très bel esprit, un grand fou qui est un très-savant homme, et plus souvent même un grand fou qui est le meilleur homme du monde. » Capables de raison, nous ne sommes donc pas toujours si raisonnables, et la prudence est, constamment, une victoire sur soi-même. Il en est cependant qui naissent prudents, ou qui naissent avec une disposition à la prudence ; et le chevalier de Méré écrit : « Ce talent d'être habile est une certaine adresse et je ne sais quel génie à part. » Ce génie, en effet est un génie à part, puisqu'il est en nous, en quelque façon, de l'acquérir ; et néanmoins ceux qui ne l'ont pas de naissance ne le posséderont jamais très bien ; il leur échappera sans cesse, et il leur faudra, pour ainsi parler, sans cesse le reconquérir. Ils n'auront que plus de mérite, s'ils arrivent enfin à faire, dans le monde, figure de prudents.

Mais ceux dont on dit qu'ils naissent prudents, ont fort à faire aussi pour le devenir, car ils ne le sont qu'en puissance ; et l'acte de se posséder est pour eux, comme pour les autres, une victoire sur soi-même. Cette victoire, il est vrai, leur est plus aisée qu'à ceux qui naissent étourdis, et ils ne feront pas de grandes fautes, ou ils sauront se ressaisir à temps, et même exploiter leurs faux pas ; leur vie témoigne cependant que la prudence est bien un art, et qui s'apprend, une vertu, et qu'on n'a jamais fini d'acquérir. « Mais pour montrer, poursuit Méré, que la prudence n'est pas une habitude bien fixe et bien égale : Louis onzième, si fin et si rusé, ne fut-il pas assez imprudent pour s'aller mettre entre les mains de son plus grand ennemi, le duc de Bourgogne ? Charles-Quint, le plus habile prince de son siècle, ne vint-il pas à Paris, où son concurrent se pouvait venger de tous les fâcheux traitements qu'il en avait reçus à Madrid ? Et le cardinal de Richelieu, qui se conduisait avec tant de circonspection, ne fit-il pas la même faute d'être demeuré seul à Bordeaux, où le duc d'Épernon, qui ne songeait qu'à le perdre, était tout-puissant ? »

Ainsi, on n'est jamais assez prudent, et on le devient, quand on sait s'y prendre, tous les jours davantage. Ceux dont le génie est tourné à faire avancer la raison, y font de grands progrès en peu de temps ; tout leur est occasion d'apprendre et de se mettre en état d'entreprendre ; et l'on a vu des jeunes gens faire là-dessus la leçon à des vieillards. Ce sont ces génies-là qui sont nés à l'empire. Mais il est des génies toujours en querelle avec la raison, si l'on peut dire, et dont l'œuvre est toute d'essais contradictoires et d'informes ébauches. Que si on les jetait dans les affaires, ils y mettraient tout sens dessus dessous, et expose-

raient tous les jours l'Etat aux derniers malheurs ; et ce sont ces génies qui ont mis en garde beaucoup de gens contre le génie.

Sans ce dernier, pourtant, la raison n'est rien que routine ; et l'on serait bien empêché de faire des progrès dans la prudence, si l'on ne possédait au moins une once de génie. Ceux qui en possèdent beaucoup tirent parti de tout, de leurs propres expériences et de l'expérience d'autrui. Ils la vont chercher jusque dans les livres, et ils digèreraient des pierres ; j'en ai connu, disait Balzac, « qui se sont fait une grande prudence par une infinité de règles et de maximes ». Tout profite à qui est bien né ; rien ne profite à qui n'apporte rien. « Le bon conseil, dit Bossuet, ne donne pas de l'esprit à qui n'en a pas ; mais il excite, il éveille celui qui en a. Il faut avoir un conseil en soi-même, si l'on veut que le conseil serve. » Ce n'est aussi qu'à cette condition qu'on passe enfin au rang de maître ; et Bossuet ajoute : « Il y a même des cas où il se faut conseiller soi-même. Il faut se sentir, et prendre sur soi certaines choses décisives, où l'on ne peut vous conseiller que faiblement. »

Or quand on en est là, on est un maître, il est vrai, et pourtant, on n'est jamais un maître que par manière de dire ; et il en faut toujours venir au mot de Pascal : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. » Mais on ne connaît bien cela, que lorsqu'on a, en quelque sorte, épuisé la raison : et c'est ce que fait le *classique*, par où il se rend apte, non pas à faire son destin, — car qui fait son destin ? — mais à le remplir convenablement.

XV. — LE PRIMAT DE LA VOLONTÉ.

Encore ne faut-il jamais perdre de vue que la raison est, d'elle-même, toute indigence ; car, d'elle-même, elle est inerte et comme morte. Si l'appétit ne la venait tirer de sa naturelle torpeur, et appliquer à son objet, elle ne saurait non plus percevoir que discerner, et non plus discourir que faire : c'est un des lieux communs de la pensée classique, c'en est la principale clef. Donc, lieu commun par excellence, qui s'est imposé à Descartes, et qu'on retrouve encore chez Duguet, l'un des meilleurs esprits de Port-Royal : « On ne doit pas s'interdire d'aimer, dit ce dernier... Ce serait détruire la nature... ce serait rendre l'homme

stupide et sans mouvement .. Sans l'amour, l'objet demeure invivable, éloigné et peu capable de faire impression (1). »

Ainsi, entendement et appétit sont, pour ainsi parler, les deux moitiés de l'âme, et entrent pour moitié dans la structure de l'esprit, qui n'est point esprit sans les deux. On les peut distinguer, on ne les saurait séparer. La volonté, qui comprend l'un et l'autre, est comme le lieu de leur unité : aussi a-t-elle rang d'impératrice, au dix-septième siècle, et Corneille y fait-il, quoi que nous en ait là-dessus conté Voltaire, figure de roi. La volonté commande, parce qu'elle est force et force consciente ; mais elle n'est consciente que parce qu'elle est force et que par là elle se met en possession de ce qui est. Enfin l'empire est son office, et il lui appartient de droit.

Cependant il faut prendre garde qu'elle n'est pas d'emblée ce pouvoir discriminateur et capable d'un choix exquis, que, chez les maîtres-nés eux-mêmes, on doit concevoir seulement possible. Nous sommes en effet plus ou moins raisonnables, et nous commençons par l'être si peu, que même nous ne savons pas si nous le sommes. Mais l'appétit, nous l'avons vu, naît tout formé ; si bien qu'il est d'abord presque toute la volonté. Or en lui, ou par lui, nous tenons déjà fort solidement le monde, qui de toutes parts nous assiège et nous pénètre, et que nous manions sans l'entendre autrement. Ainsi l'homme est lié, il naît lié étroitement au tout ; nous possédons d'abord le monde, et Dieu lui-même, dans l'acte confus de la volonté, et cette obscure possession commande tout l'effort de la raison (2). « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé » : cela est vrai dans l'ordre naturel, comme dans le surnaturel (3).

(1) Puisqu'on a donné la parole à Port-Royal, il faut bien la donner aussi à un jésuite. Voici un texte fort curieux du P. Rapin : « Rien ne me paraît, dans toute la Morale d'Aristote, d'un jugement plus exquis et d'une plus grande pénétration, que l'observation qu'il fait au chapitre troisième du septième Livre, où il enseigne que dans les délibérations des actions humaines, c'est le cœur qui délibère et qui conclut, non pas l'esprit, et que la décision de ce qu'il faut faire se prend moins des vues de l'entendement que du mouvement de la volonté... Ainsi chacun juge des choses selon le penchant de l'affection qui le possède, et c'est ainsi que la volonté entraîne l'entendement... C'est aussi sur cette maxime que saint Augustin a établi toute la conduite de l'amour sensuel et de l'amour spirituel : sur quoi roule toute la morale chrétienne. »

(2) « Le point de départ de la métaphysique n'est pas, croyons-nous, une notion d'être, mais une expérience ineffable d'être, antérieure à tout discours. » (Jean Rimaud, *Études*, 5 mars 1934, p. 682.)

(3) Pascal reconnaît à la charité, c'est-à-dire à l'amour surnaturel, le pouvoir de nous introduire infailliblement dans la vérité. Mais à l'égard de l'amour naturel, il témoigne de la défiance, et même dans tels textes, — qui auraient besoin, il est vrai, d'être datés, — sa défiance va plus loin que de rai-

Ce n'est donc pas merveille si le cœur est généralement en avance sur la raison ou la raison en retard sur le cœur; et ce n'est pas merveille si l'amour, qui nous égare assez souvent, ne laisse pas d'être pourtant un guide indispensable et, en quelque façon, le fourrier de la science. Descartes, il est vrai, abusera de cette grande vérité; il voudra construire la science *a priori*, et, à l'exemple du Très-Haut, tirer le monde, ou la formule du cosmos, des anticipations et du fonds de sa volonté: par où certes il s'exposait à se voir traiter par son siècle, avant de l'être justement par Taine, de physicien impertinent. Il demeure vrai néanmoins qu'une volonté bien vivante anticipe sur l'inconnu, et qu'elle a des soupçons qu'une raison gelée n'aura jamais. « La chaleur, disait Bossuet, entre bien plus avant que la lumière », et elle se mue enfin en lumière, sous de certaines conditions; car la lumière et la chaleur, dans le fond, ne sont qu'un, et la raison est à la mesure du cœur: toujours mesquine et infailliblement rampante, quand le cœur est petit et de vile condition.

On peut, il est vrai, avoir le cœur grand, et n'avoir qu'un entendement borné. Là-dessus on peut remarquer que le cœur a des partis pris, ou des caprices: et ce sont autant de limites, qu'il se donne à lui-même et dont la raison se ressent. Mais c'est le *métier* qui, communément, impose au cœur des bornes, en le mettant en demeure d'opter et d'ajuster sa convoitise à un objet. Le destin nous engage en des nœuds qu'on n'eût point choisis peut-être, et l'on s'en fait enfin une habitude. C'est ainsi que de belles âmes, des héros mêmes, n'ont que d'une sorte d'esprit. S'il en fallait croire Segrais, La Rochefoucauld trouvait que Racine et Despréaux étaient trop exclusivement ce qu'ils étaient, à savoir, gens de lettres. Le grand Condé au camp, ou dans le feu de la bataille, était l'aigle que chacun sait; mais ailleurs, à la cour, dans un embarras politique, et s'il fallait négocier, ce « héros formidable » était, on peut le dire, sans esprit.

Si la raison est progressive et n'a jamais fini de croître, elle est donc chez tous strictement bornée. Mais il y a telles fatalités qui rendent malaisée ou qui arrêtent sa croissance. Le milieu et la condition sociale, le sexe aussi peut-être et les obligations d'é-

son; on dirait qu'il a oublié ce qu'il a dit ailleurs, que « l'amour donne de l'esprit ». Si bien qu'enfin, et par rapport à la réputation qu'on lui a faite, on peut dire que Richelieu, Bossuet, ou même Descartes, *pascalisent* plus que Pascal. On sait que la *pensée* est, pour Descartes, un monde fort complexe, et comprend, avec les idées, les états affectifs: c'est une vue profonde; cependant il ne semble pas qu'il en ait exploré les profondeurs, et sa théorie de la connaissance est demeurée, comme on sait, en chemin.

tat, contribuent singulièrement à maintenir la plupart des raisons à un niveau médiocre, ou bas. On n'a pas toujours le loisir, ni le moyen, d'exercer sa raison, et de la cultiver ; si bien que, très souvent, le cœur ou le génie demeure enveloppé, ou réduit, si l'on veut, à ses seules ressources : le pressentiment, le soupçon. C'est quelque chose, c'est beaucoup, et c'est, chez la femme et l'enfant, toujours une grâce. Mais enfin les soupçons ne sont pas toujours des raisons, et l'on risque beaucoup à se gouverner avec le cœur seul.

Il faut donc, autant qu'il se peut, vérifier ses anticipations, et n'aller pas s'imaginer, avec Descartes, que le réel nous est donné, tel quel, dans un pressentiment : celui-ci fût-il suggéré par quelque analogie, et fût-il, de surcroît, mis en forme ou en équations. Ces « longues chaînes de raisons », qui médusaient Descartes, par elles-mêmes, ne sont rien. On peut bien construire en esprit un monde cohérent, même plusieurs, et passer constamment à côté du monde réel : ce n'est pas là-dessus que Taine nous en a conté (1).

Mais aussi n'allons pas nous mettre, — sous prétexte que l'intuition, l'originelle et même la savante, nous peut tromper, — en danger de nous retrouver sous-hommes, et de rejoindre enfin les choses, pour avoir méconnu le principe secret de toute activité spirituelle. Assurons-nous que la hardiesse est la vertu essentielle du classique, et que la prudence n'est rien que la hardiesse même, nettement différenciée et distinguée de la témérité. Un classique, en effet, n'a pas cette bourgeoise horreur du risque, qui conduit à n'oser rien entreprendre, à resserrer son cœur ainsi que ses deniers, à nourrir des projets mesquins et de mes-

(1) Descartes nous apprend lui-même que ses contemporains lui reprochaient d'avoir fait le roman de la nature : car ils étaient tous entêtés de science positive et de lois fondées en expérience. Aussi Descartes leur fait-il, dans son *Discours de la Méthode* (ailleurs aussi), quelques concessions apparentes ; il tourne longuement autour de la question, pour enfin décider qu'il n'a que faire, après tout, d'expérimenter, puisqu'il possède le secret de s'en passer, et que de quelques intuitions, non moins constantes qu'infailibles, il peut tirer, par déduction, et pour ainsi dire d'un fil, la science universelle. Personne n'a mieux lu Descartes, ni interprété sa pensée avec plus de conscience et de pénétration, que Gaston Milhaud, dont il faut lire, goûter et ruminer l'ouvrage intitulé *Descartes savant*, 1921. Descartes eût fait, il eût pu faire un savant positif, s'il n'eût préféré se livrer au démon qui l'avait charmé, et qui lui promettait la science infuse. C'est un des grands témoins de cette « impatience française », que Richelieu s'était donné pour tâche, — tâche ingrate, n'est-il pas vrai ? — de surmonter et de déraciner. S'il ne l'a pas déracinée, il l'a du moins, avec Mazarin et Louis le Grand, surmontée pour un temps. Mais de son terrier de Hollande, le philosophe a pu, impunément, narguer pour ainsi dire le ministre.

quins espoirs, pour enfin s'établir dans une sorte de bonheur qui est celui des peuples sans histoire. Riche de tous les dons du cœur, un classique jamais ne s'étudie à paraître ce qu'il n'est pas, ni ne mesure son amour au compte-gouttes, ni n'appréhende de passer pour dupe. A cet égard, nos classiques sont très anciens et ne témoignent nullement de haïr la *naïveté*. Les confidences qu'ils nous font dans leurs mémoires, dans leurs lettres, dans leurs romans ou dans leurs comédies, nous font sourire quelquefois ; mais c'est que nous ne sommes pas du bois dont on fait les héros. *La mesure d'aimer, c'est d'aimer sans mesure* : nos classiques ici rejoignent les mystiques.

Ils entendent par là que ces gens si discrets et si sobres de mouvements, si avares de leurs sourires, ou de leurs larmes, si ménagers enfin de leur cœur et de leur tendresse, n'ont, au vrai, ni cœur ni tendresse ; qu'ils sont vides et creux, ou si indigents qu'ils devraient mourir de honte, ou se cacher, loin que leur impuissance aucunement les habilite à faire la leçon aux généreux. Car ces derniers ont au moins la force en partage, qui s'épanouira, quand ils le voudront, en lumière et en « desseins » générateurs de « grandes choses ».

Or ceci est la part avouée du classique, sa part jalousement revendiquée (1). Aussi veille-t-il sans relâche à maintenir en lui la volonté intacte : la volonté, c'est-à-dire cet appétit qui, de son chef, est convoitise, initiative et pouvoir ravissant, et qui, du chef de la conscience, est pouvoir appelé à se régler. Que si le classique, au surplus, se veut réglé, ce n'est pas qu'il ait pour la règle un culte superstitieux, ou qu'il l'aime pour elle-même. Eh ! qui sait mieux que lui que la règle, de soi, n'est rien, et qu'elle n'a pu conférer ni la moindre beauté, ni un atome de valeur, à la *Pucelle* ? La vraie valeur, ou la valeur essentielle, est donc ailleurs : elle est dans cet ingénieux amour qui dénoue toutes choses, qui éveille la raison même, qui l'aide singulièrement à croître, et qui enfin ne lui défère, ou ne lui cède, que pour mieux régner.

Cependant, on l'a vu, — par la faute des circonstances, ou seulement de son humeur capricieuse, — l'amour n'est pas toujours aussi ingénieux. Il y a même, on dirait, des saisons où il s'entraîne à radoter et à déraisonner ; sur quoi, de petites raisons très sottes concluent à le bannir du monde, et déraisonnent à leur

(1) V., en part., dans *Qu'est-ce qu'un Classique*, le chap. 1^{er} (*Que les Français du XVII^e siècle avaient la tête épique*).

tour plus qu'Eros et que Dionysos : car un cœur en délire a parfois des saillies intéressantes, — Boileau en a fait la remarque, — mais une dialectique inanimée est le déchet et la honte de la raison :

Qui dit froid écrivain, dit détestable auteur.

« Il y a, observait Voltaire, je ne sais quoi de réprouvé à être insensible. » Mais il y a de plus, à l'être, que l'on fait enfin figure de sot.

Un grand cœur maître de lui-même est, en tout temps, un grand spectacle. Le spectacle est moins grand de ces cœurs naturellement dociles, qui sont réglés parce qu'ils ne sont travaillés d'aucune passion forte. Spectacle médiocre, en effet, car des sujets de ce tempérament qui se peut flatter de tirer le plus petit miracle ? Aussi ne sont-ils pas du bois dont on fait les classiques. Encore est-il que ces gens si réglés, et qui s'accommodent si bien de l'ordinaire en tout, font volontiers risette au Classicisme, et je dirais qu'ils en sont le plus ferme appui, si le néant pouvait étayer quelque chose. Mais le pis est que ces gens-là occupent de l'espace, que si leur mérite est infime ou nul, leur masse en impose au public, et que celui-ci, insensiblement, s'est fait une habitude d'ajuster sur leur humble effigie la figure du Classicisme. C'est ainsi qu'on en est enfin venu à ne plus distinguer classicisme et médiocrité.

Il n'est pas impossible aussi que ces esprits qu'on appelle bourgeois (1), — parce qu'ils sont bien établis, cernés de toutes parts et contents de tourner en rond, — se découvrent quelque aptitude au métier d'enseigner ; et, de vrai, l'on observe qu'ils se sont fait, dans tous les temps, leur place dans l'Enseignement. Or ces maîtres que le génie a épargnés, ou n'a jamais beaucoup incommodés, ne devaient pas se montrer indulgents à ce démon né prince, fort jaloux de sa liberté, et toujours en quête du rare et du meilleur. Ces maîtres-là devaient, c'est clair, infailliblement négliger, dans l'héritage des classiques, ces démarches hardies qui vont nettement à conclure à la primauté du génie. Ils devaient même, on l'a noté, éprouver quelque répugnance à seulement nommer ce *turbulent* démon.

A ces âmes butées et que la Règle a comme ensorcelées, il faut exposer sans relâche et ne se lasser point de présenter les

(1) Remarquons, là-dessus, qu'on peut être de condition bourgeoise et n'avoir pas une âme de bourgeois : l'âme n'a pas de condition. Mais il se faut garder encore plus de confondre *pédant* et *professeur*. Nous connaissons tous en effet de ces maîtres charmants que le pédantisme jamais n'a effleurés.

deux faces du Classicisme. On ne risque guère, il est vrai, d'amener ces âmes bourgeoises à faire sa part au génie ; et, dans l'inspiration, elles ne laisseront jamais de voir une forme de la démesure, comme dans tout dessein épique elles flairent toujours quelque diabolique intention (1). Ces « raisonnables violents », dont nous entretenait le vieux Balzac, leur seront éternellement un indéchiffrable mystère ; elles vont sans désemparer leur petit train, et ne conçoivent point qu'on puisse être maître de soi, ensemble, et violent. Or un classique, c'est cela : une âme violente et, dans le même temps, maîtresse d'elle-même. C'est celui, si l'on veut, qui, capable de démesure, s'impose une mesure. Mais qu'on tourne cela de la manière qu'on voudra, il demeure constant qu'il n'est donné qu'aux violents de ravir le ciel.

Cet aphorisme, on ne l'ignore pas, a toujours été fort au gré de nos Gaulois, que la routine et le pédantisme bourgeois jettent volontiers hors des gonds. Mais qu'ils prennent garde à ceci, qui les met, en quelque façon, en société de doctrine avec ces gens qu'ils n'aiment pas : ils se font de la règle exactement l'idée que s'en fait un bourgeois, et c'est pourquoi ils la rejettent. Ils font à leurs régents, ou à leurs gouverneurs, le très grand honneur de leur déférer, sur la question qui nous occupe, et de les croire sur parole ; aussi tiennent-ils que la règle est au génie ce que le garde-chiourme est au forçat, et qu'il n'est point de discipline des passions qui de soi et d'abord ne conspire à leur perte. Toute règle dès lors leur est suspecte, et voici ce que nous voyons : ils ne conçoivent le génie qu'aveugle, affranchi de toute assistance et pour ainsi dire livré à son vertige. Il faut qu'il aille à l'aventure, qu'il emporte toutes les digues, qu'il ne compte plus ses ravages. Le génie, à moins de cela, n'est point génie : c'est le sentiment de la foule, et je vois qu'il est partagé par quelques-uns de nos juges accrédités.

Ce n'est pas, après tout, que le torrent n'ait sa beauté, ou que

(1) L'âme n'a pas de condition, mais il est clair que l'éthique bourgeoise, qui s'est imposée à peu près partout, pèse d'un poids très lourd sur les âmes, et qu'elle conduit à un conformisme assez rigoureux. M. André Thérive, dans une étude pénétrante, a observé que *l'éthique du classicisme* est féodale, nobiliaire au moins, enfin chevaleresque, et qu'elle a été emportée avec le patriciat qui en faisait sa loi. On sait qu'Auguste Comte a rêvé d'instaurer, dans nos sociétés communément vouées au culte des petits profits, une *chevalerie*, dont la Banque devait livrer les premières recrues, étant, de par sa position, plus à portée d'entendre aux idées générales, et de s'élever au-dessus des petits intérêts. Il y a là, peut-être, une idée à creuser ; et je prends garde, à ce propos, que les républiques marchandes, qui firent la prospérité de l'Italie, ne laissaient pas de fournir à l'Ordre de Malte leur contingent de chevaliers.

la « fureur » n'ait sa place, et n'occupe un rang élevé, dans la hiérarchie des valeurs classiques.

Un torrent dans les prairies
 Roule à flots précipités.
 Malherbe dans ses furies
 Marche à pas trop concertés (1).

La force déchainée existe, et nos classiques la connaissent bien. Ils en aimaient fort le spectacle, dans la vie même à l'occasion, et non pas seulement sur les tréteaux : ayant d'ailleurs le sentiment que toute force est belle et bonne, en soi ; qu'à la vérité la force est sujette à s'égarer, et qu'on en peut dès lors tout craindre ; mais qu'on en peut tout espérer, dès l'instant qu'on en est le maître.

C'est la leçon magistrale de Richelieu, qui emportait de précises applications dans l'ordre même de l'esprit : la querelle du *Cid* (dans la mesure où l'Eminentissime en avait les termes) nous en fournira un exemple. Nous verrons un jour Bossuet donner la main ici à Richelieu ; nous le verrons aux prises, par exemple, avec Richard Simon, et nous serons peut-être amenés à conclure que cet homme-ci, à coup sûr savant, n'en était pas moins un grand étourdi, comme beaucoup de ceux qui, jusqu'à nous, se sont jetés dans l'exégèse. Il leur arrive assurément de savoir la grammaire et de contribuer au progrès de l'histoire, et c'est bien quelque chose ; mais capables de quelque science, ces gens-là sont, en même temps, — pour n'avoir non plus l'esprit de synthèse, qu'ils n'ont le sentiment de leurs limites, — capables de tout compromettre.

Au reste, Bossuet, nullement hostile au génie investigateur, ne prétendait aussi, à l'égard de l'amour en général, qu'à l'endiguer de sorte à lui donner carrière, sans dommage pour lui ni pour personne. Il trace, dans un texte assez piquant, l'itinéraire du désir en quête de l'objet qui le devra fixer : « Cette femme que vous voyez, qui chérit si tendrement son mari, ordinairement ne le choisit pas ; mais plutôt il lui est échu par des conjonctures imprévues. Elle aime celui qu'on lui a donné ; mais avant qu'on le lui donnât, son cœur a erré longtemps sur la multitude par un vague désir de plaire. S'il ne s'est donné qu'à un seul, il s'est du moins offert à plusieurs ; et ne discernant pas dans la troupe cet unique qui lui était destiné, son amour est demeuré longtemps suspendu, tout prêt à tomber sur quelque autre... »

(1) Boileau.

Il n'appartenait point à Bossuet d'entrer ici dans un plus grand détail, et d'entreprendre, pour ainsi parler, sur les attributions des romanciers : à qui d'ailleurs il devait reprocher de trop donner au monde, et sinon de dessein formé, au moins en fait, de renverser la table des valeurs morales. Aussi tenait-il à montrer que si le monde et le roman avaient leurs Céladons et leurs Astrées, héros à quelque égard au moins fort chimériques, l'Eglise avait les siens, bien authentiques, et dont les surhumaines proportions défiaient nos canons et nos mesures. Vantons donc tant qu'il nous plaira Oriane et Mandane, et la princesse Rosemonde, et Placidie, l'impériale fée : ces parfaites amantes ont-elles seulement le cœur de Madeleine, « la sainte amante de Jésus ? »

Profane que nous sommes, à peine oserons-nous toucher à ce poème étourdissant, *L'amour de Madeleine*, où Bossuet commente, orchestre, pour mieux dire, ce thème familier à ses contemporains comme à lui-même, savoir, que « qui donne des bornes à son amour ne sait ce que c'est que d'aimer ». Il l'avait dit ailleurs, il y revient ici, avec des paroles qui sont, pour nos Céladons sans vertu, autant de lanières cinglantes : « L'amour peut tout, l'amour ose tout ; l'amour n'est pas seulement libre et familier, mais encore hardi et entreprenant... L'amour ne sait point se borner, ses désirs sont sa règle, ses transports sont sa loi, ses excès sont sa mesure. Il ne craint rien que de craindre ; et son titre pour posséder, c'est la hardiesse de prétendre à tout et la liberté de tout entreprendre. Il est vrai, tels sont les droits de l'amour, pourvu qu'il marche toujours dans la droite voie. Mais quand il s'est égaré, il faut qu'il revienne par de longs détours, il faut qu'il tremble, il faut qu'il s'éloigne, il faut qu'il pleure ses égarements. »

La belle pécheresse pleure abondamment ; elle gémit, sans discrétion ; elle languit, elle défaille : car l'Époux se dérobe encore. « Il vient comme par bonds et par sauts, semblable aux chevreuils et aux faons des biches. Il paraît, il parle, il s'enfuit. Il regarde, mais par les fenêtres ; il se montre, mais par les treillis... Elle court pour ouvrir la porte ; le bien-aimé a déjà passé son chemin. »

Une fois, cependant, il s'est laissé surprendre, et arracher le gage des bonheurs prochains. La pécheresse est soufferte à ses pieds, qu'elle baise furieusement, que, sans compter, elle oint de ses parfums. « Sa prodigalité est infinie, » et « son avidité ne l'est pas moins. » Pourtant, et ces parfums, et ces baisers, et ces grands yeux noyés, et ce tumulte des sanglots, ce n'est en-

core rien, car « tout cela n'arrête pas, et il faut des chaînes. Déployez vos cheveux, ô Madeleine... »

Honni soit... Mais voilà qui surprendra fort nos bourgeois ; et Dieu veuille qu'ils n'essaient point de faire la leçon à Bossuet ! Qu'ils gémissent plutôt sur leur déplorable indigence, car il n'est que de posséder son cœur et de le bien placer ; dans ces limites, la passion est libre et belle de ses « excès » mêmes : c'est le canon classique. Ainsi nous sommes ramenés, par toutes voies, à la conclusion déjà entrevue : le dix-septième siècle était, — à le considérer dans sa volonté affirmée, et même, en gros, dans sa conduite, — généreux ensemble et réglé, héroïque et prudent. Et c'est là le miracle, qu'on n'a jamais revu depuis (1).

Disons-nous, là-dessus, que nous tenons enfin la définition du *classique* ? Et disons-nous du capitaine ou de l'homme d'Etat, de l'artiste ou de l'écrivain, qu'il n'est classique, que s'il a su associer en lui la plus généreuse passion au plus lucide jugement, et tout le cœur à toute la raison ? Cela se peut dire en effet, et nous dirons encore, à l'exemple de nos classiques, — et nos petits-neveux rediront après nous, — que l'empire de la raison sur les passions est ce qui fait l'homme accompli. Mais il faut dire aussi que la raison, dont parlent nos classiques, n'est pas toujours celle que conçoit le vulgaire, ni celle non plus dont disputent les philosophes (2) ; qu'au reste, ces formules lapidaires, où, ainsi que dans un ballet, la raison fait face aux passions et le cœur à l'esprit, ne sont rien qu'approximations et façons de parler conventionnelles ; que le morcellement de l'âme en facultés, ainsi que l'a remarqué Bossuet, n'est qu'un artifice d'école ; que l'âme se retrouve entière en chacun de ses actes, et dispute aux pédants, et ressaisit sur eux sans cesse, son indéfectible unité.

Encore verrons-nous, un jour, que la raison, *stricto sensu*, est de ce monde et pour ce monde ; que nos précisions scolastiques ne sont d'aucun usage au *royaume des cieux* ; que distingués ici-bas par nécessité, entendement et appétit, qui ne forment toujours qu'une substance, — demeurent confondus dans l'au-delà ;

(1) Le dix-septième siècle serait donc « une parenthèse sublime, » comme l'a dit M. Henri Bergson (*Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 333) ; et ce grand fait serait en marge de la *loi de double frénésie* énoncée dans le même livre. Pour restituer à la volonté son plein pouvoir de création, il suffit, semble-t-il, de l'affranchir de la routine. On ne voit pas ce qu'eût perdu le Romantisme à mieux faire sa part à la raison ; mais on voit bien ce qu'il y eût gagné : rien que la *perfection*. En faisant à l'entendement et à l'amour la part égale, ou à peu près, le Classicisme a « obtenu le maximum de création en quantité et en qualité », laissant d'ailleurs à l'avenir le soin de poursuivre la tâche.

(2) « La foi, qui est la raison du chrétien... » (Bossuet.)

que l'amour est lumière, et la lumière amour, sans distinction, sous l'immense regard de Dieu.

Boileau, — nous l'avons noté quelque part, — savait cela, et qu'un poète est d'autant plus poète, qu'il attrape ce tour irrégulier, fréquent dans le livre des Psaumes, ce tour qui semble défier le sens commun et qui heurte en effet notre logique, parce qu'il est propre au verbe divin. Ce monde n'est donc pas tout à fait asservi aux lois de la dialectique courante ; et le génie, qui est toujours poète, sait fort bien le secret de s'en affranchir, au besoin. Les mystiques savent aussi qu'il leur est donné quelquefois de rompre le réseau que tisse infatigablement autour de l'Être une science à coup sûr humaine, trop humaine, et de saisir l'Être en lui-même, dans son essence indivisée et son ineffable réalité.

Cependant il est bien certain que, jusqu'à nouvel ordre, nous sommes de ce monde, tous, et que la science positive et la raison sont d'un grand usage ici-bas. C'est ce que Bossuet, dont la pensée était merveilleusement synthétique, entendait rappeler aux quiétistes, dont la pensée allait à ne point faire état de notre condition présente. Dans celle-ci, il n'est pas inutile et il importe quelquefois extrêmement de surmonter l'indistinction, de morceler le monde en choses bien distinctes, et de ne pas souffrir que leurs frontières se confondent. Cet *ordre* est relatif à nous, c'est clair ; il n'est pas absolu et on le peut changer. Mais si *les règles* sont, comme on dit, contingentes, *la règle* est nécessaire ; et d'ailleurs il est plusieurs règles, fort générales, dont on a quelque peine à discerner la contingence, et qui passent, en fait, pour être, — selon le mot de Chapelain, — « des dogmes d'éternelle vérité ».

Et néanmoins ces règles, avec les autres, ne sont jamais que des moyens, au service d'un maître, qui se fait par eux son chemin. L'amour est au principe et à la fin et remplit l'entre-deux ; la raison est de son escorte, ou de son train, et lui prête ses yeux, tandis qu'il s'efforce et se meut vers l'objet qui l'appelle (1). Que l'amour vienne à manquer, il n'y a plus rien : l'art est mort avec le génie.

Ce dernier est en possession, depuis toujours, et seul en état

(1) Cf. S. Thomas : « Voluntas, per modum agentis, movet omnes animæ potentias ad suos actus... et hoc modo voluntas movet intellectum... In concilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis... Ita Damascenus dicit... quod concilium est appetitus inquisitivus. » Cet *appétit inquisiteur*, qui cherche à s'éclairer (M. Gilson le signalait déjà, *op. cit.*, p. 279), est une trouvaille : par là, Thomas d'Aquin, à travers saint Jean Damascène, rejoint saint Augustin,

de tirer parti des règles de l'art. Qu'avec quelques recettes, et de l'application, il soit au pouvoir d'un chacun d'enfanter des chefs-d'œuvre : c'est ce qu'aucun classique n'a jamais, je ne dirai pas soutenu, mais seulement rêvé. Je ne sais même si cette doctrine, qu'on dit *académique*, a jamais été formulée dans une académie ; et, jusqu'à preuve du contraire, je la tiens pour une invention de mauvais plaisant. Mais encore si ce *bon mot*, — car ce n'est rien de plus, — a fait fortune, c'est qu'il est une arme commode. On n'a jamais plus sûrement raison d'un adversaire, qu'en lui prêtant une sottise.

La raison classique connaît que le génie la passe, et que le génie est amour ; qu'elle-même n'est rien sans lui, ou n'est rien que par lui ; que tenir l'amour pour suspect, c'est prendre position contre la vie, et se vouer à une existence mesquine ou nulle ; que cette attitude n'est pas l'indice d'un courage mâle, mais bien la marque, et comme la livrée, des timides et des vaincus ; que posséder un cœur et lui faire confiance, c'est au contraire attester qu'on est bien vivant, et sur le plan de la vie ascendante. Mais la raison classique sait aussi qu'aimer sans son aveu, c'est se mettre au hasard de tout manquer, et que, si dépendante qu'elle soit, et d'ailleurs sujette à prendre le change, elle est néanmoins d'une condition à se faire estimer et écouter.

Elle n'est point dupe, au surplus, de ces manières de parler conventionnelles, de ces discours commodes, il se peut, mais enfin indiscrets, qui décomposent l'être en entités indépendantes, antithétiques ou rivales, et qui par là suscitent des problèmes, ou posent des antinomies, qui encombrant sans fin le champ de la conscience. La raison classique, en effet, est attentive à dénoncer ses propres excès ; car elle connaît son infirmité, et que, pour avancer dans la science de l'être, elle est amenée à le mettre en pièces, faute de le pouvoir explorer d'un regard. Que si cependant, là-dessus, elle fait sa part à l'inévitable, elle entend bien rester maîtresse de son jeu, et n'en être jamais la dupe, nous l'avons dit. La position de Bossuet, dans l'affaire du Quiétisme, est à cet égard significative ; car on a vu qu'il s'élevait

et pose un principe fécond, dont nos mystiques sauront bien tirer parti : « C'est dans le cœur que se forment les affections, desquelles procèdent les pensées, les paroles et les actions. » (Maur de l'Enfant Jésus, Carme.) On peut bien dire, à ce propos, que mettant les pas dans les pas d'Augustin, de Thomas, de Scot, le xvii^e siècle a fait cependant progresser la doctrine traditionnelle. Il est vrai qu'on trouvait déjà dans Augustin, que « c'est par l'amour que l'on cherche et par l'amour que l'on découvre » ; qu'il faut « commencer par aimer celui que nous aspirons à connaître ». Au reste, Augustin n'était pas éloigné d'Aristote, qui défluisait l'homme : un appétit intelligent, ὄρεξις διανοητική.

contre la prétention des quiétistes à se mettre dès ici-bas en possession de la béatitude, présumant de pouvoir soutenir un état de vie d'où tout *discours* et tous actes *distincts* seraient bannis. Mais par une contradiction assez plaisante, ces mêmes quiétistes ne discouraient que trop sur leur amour, qu'ils mettaient joliment en pièces, puisqu'ils le voulaient arrêter en deçà de la possession, qui est son terme naturel. Bossuet y mit le holà, assez rudement, comme chacun sait, témoignant, à cette occasion, comme toujours, qu'il haïssait les abstractions menteuses et les vaines subtilités.

Mais si l'amour ne se laisse pas mutiler, l'homme tel quel, de son côté, défend jalousement son moi contre les entreprises des pédants, qui, de temps immémorial, s'appliquent à le démembrer. Ils détachent *l'esprit* du *cœur*, ils posent l'un et l'autre à part, ils les mettent aux prises, ils les condamnent à se mesurer et à s'affronter éternellement. Mais la vérité est que l'esprit et le cœur sont merveilleusement engagés l'un dans l'autre (1), qu'ils ne forment qu'une substance, et qu'enfin le cœur est esprit en tant qu'il se connaît et que, par là, il dispose de soi en maître. Or ce cœur-là est volonté, capable de se surmonter sans cesse, et, avec soi, de surmonter le monde.

Mais quand on a *bien* entendu cela, on n'est plus en peine d'entendre un tas de choses dont on veut qu'elles soient fort mystérieuses ; et, par exemple, on sait, — au juste, semble-t-il, — ce que c'est qu'un classique, et d'où vient que son nom, ou son œuvre, en impose à tous ; quelle est la science, ou l'art, dont il a surpris le secret, qui lui vaut le titre de maître, et qu'il enseigne à la foule de ceux qui se veulent former l'esprit, ou façonner le caractère, ou éduquer la main. Il n'y a pas deux arts de réussir, et l'on en sait toujours assez quand on a *bien* compris qu'un homme, qu'un peuple est grand à proportion qu'il sait vouloir.

(A suivre.)

(1) A ceux qui demandaient si c'est le *cœur*, ou bien *l'esprit*, qui a la principale part dans la béatitude, Bossuet tenait ce discours, qui n'est que sensé : « Il n'est pas question de faire disputer nos facultés et nos actes à qui précisément nous rendra heureux, mais de les faire concourir ensemble à notre bonheur.. On se brouille en subtilisant, et à force de distinctions la vérité nous échappe. »

Le Gérant : JEAN MARNAIS.

REVUE BIMENSUELLE

DES

COURS ET CONFÉRENCES

DIRECTEUR : M. FORTUNAT STROWSKI,
*Membre de l'Institut,
 Professeur à la Sorbonne.*

Quelques questions
 à propos de Descartes

par Ch. ADAM,
Membre de l'Institut.

BATAILLE DE LA MONTAGNE-BLANCHE

La bataille de la Montagne-Blanche eut lieu près de Prague, le 8 novembre 1620. L'électeur palatin, Frédéric, élu roi de Bohême l'année précédente, y perdit son trône et son royaume : il n'avait été que « le roi d'un hiver ». Le vainqueur était le duc de Bavière, Maximilien, dans l'armée de qui s'était engagé pour un temps Descartes. Pierre Borel, dans la *Vie abrégée* qu'il donna du philosophe en 1653, raconte qu'il assista à la bataille, et qu'il entra à Prague, où il s'entretint avec les parents de Tycho-Brahé et examina les instruments laissés par le célèbre astronome (mort en 1601).

Mais Baillet, le principal auteur de la vie de Descartes (en 1691), assez crédule pourtant sur tout ce qui concerne son héros, ne croit pas Borel, au moins pour une partie de son assertion. Il fait remarquer qu'aucun membre de la famille de Tycho ne devait se trouver à Prague en cette année 1620, et que d'ailleurs les instruments de l'astronome avaient été détruits l'année précédente, lors du pillage que firent les troupes de l'électeur palatin dans cette capitale.

Nous irons plus loin. Descartes n'assista même pas à la ba-

taille, comme semble encore le croire Baillet, pour la raison qu'il n'était plus, comme on le verra, à cette date du 8 novembre 1620 dans l'armée du duc de Bavière. La phrase de Borel commence ainsi : « Il assista deux fois au siège de Bréda », ce qui n'est vrai ni pour celui de 1625 ni pour celui de 1637 ; Borel continue : « à la bataille de Prague », ceci serait-il plus vrai ? Surtout après les deux assertions qui précèdent, et qui sont fausses ? Borel a le souci de montrer le philosophe curieux de ce qui concernait Tycho-Brahé : pour expliquer le séjour de Descartes à Prague il aura imaginé sa présence à la bataille de la Montagne-Blanche. N'a-t-il pas dit, pour une raison semblable, que le philosophe en Italie, fut curieux de s'entretenir avec Galilée et lui rendit visite en passant à Florence ? Or, Descartes, dans une lettre à Mersenne, du 1^{er} octobre 1638, déclare qu'il n'a jamais vu Galilée, et n'a jamais eu aucune communication avec lui.

D'autre part, Lipstorp, la même année que Borel, en 1653, publia dans ses *Specimina Philosophiæ Cartesianæ*, une courte biographie du philosophe. Il y dit bien que celui-ci prit du service dans l'armée du duc de Bavière. Sans doute, il voulait voir du pays et se rencontrer avec des hommes de science, mathématiciens et ingénieurs : de fait, il s'entretint avec le plus célèbre Faulhaber à Ulm. Mais il ne savait pas, continue Lipstorp, contre qui l'armée catholique aurait à combattre. Et pendant quelque temps, en effet, l'électeur palatin, chef des protestants, crut n'avoir rien à craindre du duc de Bavière. Mais la rupture entre les deux princes ne tarda pas à survenir. L'incendie qui couvait, éclata : c'était le début de la guerre de Trente Ans. Lorsque Descartes sut qu'on allait marcher en Bohême contre l'armée protestante et le nouveau roi, Frédéric, il rompit son engagement, ajoute Lipstorp (1). Donc le philosophe n'a pas suivi l'armée catholique en Bohême, il n'a pas assisté à la bataille de la Montagne-Blanche, et n'est pas entré dans la ville de Prague.

Lipstorp tenait ses renseignements sur Descartes d'un familier du philosophe, Schooten, qui devait être bien informé.

Que dit maintenant Descartes lui-même ? Il quitta la Hollande au printemps de 1619, s'embarquant à Amsterdam, l

(1) ... *hostem ignorans, contra quem copiæ forent educendæ... Erumpentibus in flammam belli igniculis inter Bavarum et Fredericum Bohemia regem... noluit amplius militiam sequi, sed renunciata fide militari...* (SPECIMINA p. 78 et 80.)

29 avril, pour le Danemark. La même année 1619, eut lieu à Francfort le couronnement de l'empereur Ferdinand, et le philosophe s'y rendit pour les fêtes, qui durèrent du 28 juillet au 9 septembre. Il s'engagea ensuite dans l'armée du duc de Bavière. Mais celle-ci prit bientôt ses quartiers d'hiver, et ce fut alors que, renfermé, comme il le dit, dans un poêle, et livré à ses méditations, il eut, au cours d'une nuit mémorable (lui-même marque la date : 11 novembre 1619), trois songes qui décidèrent, comme on dirait aujourd'hui, de l'orientation de toute sa vie. Il y arrêta en même temps les règles de sa méthode. Les deux ou trois mois qui suivirent, il ne fit que s'y exercer, appliquant sa nouvelle algèbre à la géométrie. Puis, ajouta-t-il, « l'hiver n'étant pas encore bien achevé » (l'hiver de 1619-1620), il se remit à voyager. Il quitta donc l'armée, ce qui correspond à ce que dit Lipstorp : « il rompit son engagement », et les opérations militaires en Bohême eurent lieu, lorsqu'il n'était plus là.

Où alla-t-il ? Peut-être en Italie déjà ? Il rentra plutôt en France : il était à Paris chez M. Le Vasseur, cette année 1620, comme il le dira vingt ans après, dans une lettre du 30 septembre 1640. Et il avait sans doute passé par Strasbourg, qui était sur son chemin : il parle, dans une lettre, de la hauteur de la flèche, qui permettrait des expériences sur la chute des corps ; il l'avait donc mesurée, au moins du regard ; il parle du coq mécanique qui récitait tout le *Pater* : il l'avait donc entendu, en allant voir la fameuse horloge à la cathédrale. Quant à cette autre date mémorable du 10 novembre 1620, juste un an jour pour jour après celle de 11 novembre 1619, et qui fut aussi marquée par la découverte du « fondement de l'invention merveilleuse » (la lunette d'approche), cela pouvait se passer en France, à Paris même, plutôt qu'à Prague, au lendemain d'une bataille, dont le tumulte n'était pas encore apaisé. Ajoutons que, le 23 septembre 1620, il se promet de publier quelque chose avant Pâques (Pâques de 1621), s'il trouve pour cela des libraires. Et ceci ne pouvait être en pays étranger, au cours d'un voyage, mais bien à Paris, où il aimerait mieux, dira-t-il lui-même, être imprimé, plutôt que partout ailleurs.

DESCARTES ET COMENIUS.

Il n'y a pas lieu de regretter à Prague que Descartes n'ait pas assisté à la bataille de la Montagne-Blanche. On regretterait plutôt qu'il y eût assisté. Car, en ce cas, il aurait combattu pour rétablir la domination autrichienne de Vienne, contre ceux qui

en avaient un moment affranchi la Bohême. Mais il y a mieux encore : une rencontre amicale du philosophe français et du grand réformateur de la pédagogie au xvii^e siècle, champion aussi de l'indépendance tchèque, Comenius. L'été de 1642, celui-ci venant d'Angleterre et se rendant à Dantzic, puis en Suède, passa par la Hollande et s'arrêta quelque temps à Leyde ; il fut reçu chez des amis, ministres de la parole de Dieu et professeurs de l'Université. Lui-même a fait ce récit : « Ils résolurent un jour de m'emmener à une conférence avec René des Cartes, qui demeurerait hors de la ville dans une retraite des plus agréables. Nous engageâmes une conversation qui dura quatre heures environ : lui nous exposait les secrets de sa Philosophie ; et moi, je soutenais que toute connaissance humaine, qu'on ne tire que des sens et du raisonnement, est imparfaite et présente une lacune. Nous nous sommes quittés bons amis : nous, en l'engageant fort à publier les Principes de sa Philosophie, publication qui s'est faite aussi l'année suivante *plutôt deux ans après en 1644*), et lui me faisant un point d'honneur de mûrir les miens, ajoutant cette déclaration : Je ne dépasse pas les limites de la philosophie ; aussi n'aura-t-on avec moi qu'une connaissance partielle, mais on l'aura complète avec vous (1) ».

Que Descartes se soit exprimé avec autant de franchise et de confiance avec Comenius — non sans ironie peut-être, — la chose est d'autant plus curieuse qu'il ne se livrait pas volontiers et passait plutôt pour renfermé. Sorbière, qui lui rendit visite vers le même temps, s'en plaint, non sans dépit, dans une lettre du 25 août 1642 : « Descartes, dit-il aussi, demeure dans une agréable retraite près de Leyde, comme un autre Démocrite. Il est tout occupé de ses spéculations ; aucun mortel peut-être, excepté Picot et un chimiste de Leyde, Hogelande, n'a communication de ses pensées et de ses expériences. Il publiera sa Physique dans deux ans. En attendant, il garde un silence rigoureux : ce sont des mystères qu'il craint de voir divulguer ; aussi, dans un entretien qui a duré deux heures, je n'ai rien appris du

(1) *Die quadam placuit amicis (D. Ludovico de Dieu, D. Abrahamo Heidano, D. Klinget, Heerebord) deducere me ad colloquium cum D. Renato des Cartes in amœnissimo extra Urbem secessu habitante. Conlutimus sermones per quatuor circiter horas : illo arcana philosophiæ suæ enarrant, me vero omnem humanam cognitionem, quæ a solis sensibus et ratiociniis colligitur, imperfectam et hiulcam esse, defendente.*

Digressi fuimus amici : nobis illum ad edendum Philosophiæ suæ Principia hortantibus (quæ et anno sequenti edita fuerunt) : illo similiter me ad maturandum mea stimulant, ista etiam gnoma : Ego ultra Philosophica non progredior, apud me igitur eorum erit pars, quorum apud te totum.

tout. Je suis revenu pourtant rempli d'admiration : car il donne un rare exemple, et dont parlera la postérité (1). »

Descartes n'avait pas, tant s'en faut, gardé la même réserve avec Comenius. Il est vrai que celui-ci était accompagné du ministre Louis de Dieu, et des professeurs Heydanus et Heereboord, un autre encore, Klinget, tous amis du philosophe; et peut-être Sorbière était-il venu seul. Mais aussi, dans un entretien de quatre heures, Descartes avait eu le temps de reconnaître en Comenius un esprit de sa trempe, avec qui il ne devait pas avoir de secret. Déjà un ouvrage de Comenius, *Pansophiæ Prodromus* (1639), avait retenu son attention et fait l'objet d'une de ses lettres.

Ajoutons que Comenius, qui organisera selon ses vues une école modèle à Sarospatak en Transylvanie, bénit comme pasteur, en juin 1651, le mariage du prince Sigismond Rakoczi et de la princesse Henriette, une des sœurs d'Elisabeth et fille de celui qui avait été un moment son roi de Bohême, le palatin Frédéric. Mais cette princesse mourut presque aussitôt, et ce fut un grand deuil pour Comenius, qui fondait sur elle de grandes espérances.

SIÈGE DE LA ROCHELLE.

Qu'il ait assisté ou non à la bataille de Prague, la bravoure de Descartes ne saurait être mise en question. Il en a donné ailleurs plus d'une preuve, notamment le jour où, attaqué par un rival sur le chemin d'Orléans, il sut si bien se défendre et désarmer son adversaire, en lui faisant toutefois grâce de la vie ; et plus tard, seul passager dans un bateau, entendant les mariniers comploter dans leur langage de le dévaliser et sans doute de le jeter ensuite à la mer, il sut, par son attitude résolue, l'épée haute à la main, les intimider et les amener à le débarquer sain et sauf. Mais s'est-il trouvé, sinon à une bataille, au moins à une escarmouche, à une échauffourée ? Une « expérience, qu'il a vue » et qu'il rapporte, le ferait croire : « Une cuirasse faussée par le bond d'un boulet, sans que celui qui la portait fût blessé ». Mais où était-ce ? Serait-ce au siège de La Rochelle ? A-t-il donc assisté à ce siège ?

(1) *Cartesius in amæno secessu juxta Leydam Democritus alter habitat, et speculationibus suis incumbit, nulli fortasse mortalium, præterquam Picoto et Hoglandio Leydensi Chymico, cogitationes et experimenta sua communicans : post biennium emittet Physicam suam. Interea silet rigide, ne Mysteria illa propagentur ; quare horarum ferme duarum consortio plane nihil didici. Redii tamen admirabundus : rarum enim exemplum, quod loquetur posteritas* (Bibl. Nat. ; Ms. lat. 10.352, f° 46 verso et 47).

Borel encore est le seul qui l'affirme. Mais il le fait assister aux deux sièges de Bréda, ce qui est faux ; puis au siège de Gavi en Italie, ce qui est douteux. On peut douter aussi que notre philosophe ait été présent au siège de La Rochelle.

Nous avons une *Relation* de ce siège, écrite au jour le jour par le nonce du pape, Guidi di Bagno, qui s'y était rendu. Parti de Paris le 30 mai 1628, il en revint avec le roi le 18 novembre, ou avec Richelieu le 19. La capitulation datait du 28 octobre. Or Beeckman note dans son *Journal*, à la date du 8 octobre 1628, que son ami Descartes vint le trouver à Dordrecht, après avoir d'abord été le chercher à Middelbourg, où il l'avait laissé en avril 1619, et où il le croyait encore. Le philosophe était donc reparti pour la Hollande sans doute vers la mi-septembre plutôt qu'à la fin du mois, en tout cas bien avant la fin du siège.

D'autre part, le 30 mars précédent, il était en Bretagne, où Balzac lui envoie une lettre à cette date. Il y était déjà le 22 janvier (vérification faite, et non le 22 juin), où il assista comme parrain au baptême d'un neveu à Elven. Il y passa sans doute l'hiver : il racontera plus tard, « avant que je vinsse en ce pays (en Hollande) pour y chercher la solitude, je passai un hiver en France à la campagne, où je fis mon apprentissage ». Et c'est bien l'hiver de 1627-1628, à la suite d'une conférence devant le nonce Bagno, où le cardinal de Bérulle exhorta notre philosophe à se consacrer à la réforme de la philosophie, et lui en fit même une obligation de conscience. Or Bérulle devint cardinal en 1627 : créé à Rome le 30 août (on ne le sut à Paris que le 12 septembre), il reçut le chapeau le 26 octobre. La conférence en question eut donc lieu cet automne 1627. En avril 1628, Bérulle était malade, et Bagno partit en mai.

Une autre remarque. Il y avait à La Rochelle un certain Yvon, sieur de Laleu, oncle de Tallemant des Réaux, qui en fait le héros d'une de ses historiettes, sans dissimuler d'ailleurs les bizarreries de l'homme : il passait, peu s'en faut, pour fou dans la famille. C'était néanmoins un personnage dans sa ville natale, et le nouveau maire, Guiton, le chargea d'une mission de confiance auprès de Louis XIII pendant le siège, l'été de 1628. Laleu se piquait de géométrie : dès 1619 il avait publié, en latin et en français, une démonstration de la quadrature du cercle et de la duplication du cube. Cette dernière question surtout était à l'ordre du jour parmi les mathématiciens, et Descartes s'y est intéressé, comme on le voit dans plusieurs lettres, de 1630 et 1632, à propos d'un ami de Paris, Mydorge. Or Laleu était si content de sa prétendue démonstration de la quadrature du cercle, qu'il la

fit graver sur une assiette en or qu'on présenta au roi avec un compliment ; sa famille d'ailleurs n'approuva pas cette dépense, et le roi fit fondre l'assiette, avec quelques bourses de jetons d'or. Mais cela fit sans doute quelque bruit dans son entourage ; si Descartes avait été là, il en aurait certainement entendu parler. Or plus tard, en 1639, dans une lettre à Mersenne du 30 avril, il accuse réception d'un livre de vingt-quatre « Propositions de Mathématiques » de M. de Laleu. L'occasion était belle d'évoquer un souvenir du siège de 1628. Descartes n'y fait aucune allusion, et répond simplement ceci, le 19 juin : « Vous m'avez obligé de m'excuser envers M. de Laleu ; je ne saurais en bonne conscience lui mander aucune chose de son livre, qui ne le désobligeât davantage que mon silence. »

Il semble donc bien que, pas plus qu'à la bataille de Prague, Descartes n'assista au siège de La Rochelle, si ce n'est toutefois un moment peut-être en curieux, pour voir ce beau travail des ingénieurs, la digue qui fermait l'entrée du port à la flotte anglaise : il aurait fait un détour de ce côté dans un dernier voyage en Poitou, avant de quitter la France.

Mais cette hypothèse, si vraisemblable, n'est pas à retenir, voici pourquoi.

Roberval raconte lui-même qu'après être demeuré jusque-là en divers pays de France, sans s'y fixer, il vint enfin s'établir définitivement à Paris *en l'année 1628, à son retour*, dit-il, *du siège de La Rochelle*. Si Descartes s'y était aussi trouvé, la communauté d'études les aurait rapprochés tous deux, la différence d'âge n'étant pas si grande entre l'un et l'autre : Roberval, né le 8 août 1602, n'était que de six ans et quatre mois le plus jeune. Mais la première mention que le philosophe fait de lui est dans une lettre de 1634, à propos de sa candidature au Collège de France : encore ne l'appelle-t-il que « le candidat à la chaire de Ramus », comme s'il ne savait pas encore son nom. Ce nom n'apparaît, dans la correspondance de Descartes, que les premiers mois de 1638, lorsque Roberval prend la défense de Fermat, au sujet de l'écrit *De Maximis et Minimis*. Mersenne attribue même son animosité contre notre philosophe au fait que Roberval n'avait pas été compris dans la distribution de la *Géométrie* de Descartes, faite à d'autres géomètres de Paris et de France : nouvelle preuve que Descartes ne le connaissait pas. Donc il n'était pas au siège de La Rochelle, où il aurait dû le rencontrer.

PROLONGATION DE LA VIE HUMAINE.

Descartes mourut en Suède, à Stockholm, le 11 février 1650, âgé de près de cinquante-quatre ans (il était né le 31 mars 1596). A la nouvelle de cette mort, l'abbé Picot fut fort étonné. C'était un intime ami du philosophe, dont il avait été l'hôte à deux reprises en Hollande, à Endegeest d'abord « près d'un an », en 1641-1642, puis à Egmond, de novembre 1647 à janvier 1648 ; en retour il l'avait reçu chez lui ou chez sa sœur et son beau-frère, Sébastien Hardy, pendant les séjours de Descartes à Paris, en 1644, 1647 et même encore 1648. Or, selon lui, le philosophe avait trouvé le secret de faire vivre les hommes *quatre ou cinq cents ans*, et « sans une cause étrangère et violente, ajoute-t-il (comme celle qui dérégla sa machine en Suède), il aurait vécu cinq cents ans ». Pareille précision ne se retrouve point toutefois ni chez d'autres personnes qui, elles aussi, ont bien connu Descartes, ni chez Descartes lui-même.

La reine Christine de Suède dit bien que la prolongation de la vie était le principal objet de ses entretiens avec le philosophe, les derniers mois, d'octobre 1649 à février 1650. Mais c'était elle sans doute qui, par une curiosité bien naturelle, abordait cette question, et elle ne dit pas quelle limite il assignait. Surprise toutefois de la fin inopinée de Descartes, il lui échappa de dire en plaisantant (*jocose*) : « Ses oracles l'ont bien trompé. » On se serait attendu, de sa part, à une autre oraison funèbre. Un peu après, au mois d'août 1650, un philologue, Herman Conringius, qui n'aimait pas Descartes, lui fit une épitaphe satirique, où il dit : « Ce philosophe avait peur pour son âme et promettait des siècles de vie à son corps ; sur quoi la Mort, dans son indignation, l'a subitement enlevé ».

... *Animæ suæ male meluentem*
At Corpori annorum centurias pollicentem
Mors indignabunda
Subito rapuit.

Beaucoup plus tôt, en 1641, le chevalier Digby, un Anglais, qui visita aussi Descartes en Hollande, dans sa retraite d'Endegeest, rapporte le propos suivant. Comme il lui disait qu'au lieu de s'attacher aux simples spéculations de la philosophie, il serait beaucoup plus digne de lui, qui connaissait si bien la construction du corps humain, de s'appliquer à rechercher les moyens d'en prolonger la durée, le philosophe répondit « qu'il avait déjà médité sur cette matière, et que, de rendre l'homme immortel, c'est ce

qu'il n'osait se promettre ; mais il était bien sûr de pouvoir rendre sa vie égale à celle des patriarches ». Ici encore, on ne donne point de chiffre précis.

Quelques semaines après la fin du philosophe, la *Gazette* d'Anvers l'annonce en ces termes : « Il est mort en Suède un fol qui disait qu'il pourrait vivre aussi longtemps qu'il voudrait ». Christian Huygens transmet cette phrase à son frère aîné le 12 avril 1650, en ajoutant : « Notez que c'est ici M. des Cartes ». Et ce frère de répondre de Rome, le 29 mai : « Cet éloge que donne le gazetier à M. Descartes est tout à fait drôle. Ce coquin-là mérite que tous les philosophes lui donnent les étrivières ». Est-ce à cause de l'inconvenante épithète, ou de la singulière assertion attribuée au philosophe ? Ou plutôt à cause des deux ? En tout cas, on devait être bien renseigné sur l'opinion de Descartes à ce sujet dans la famille Huygens, qu'il fréquenta durant son séjour en Hollande .

Le 5 octobre 1637, le philosophe écrivait familièrement au père de ces deux jeunes gens, Constantin Huygens, un ami intime aussi : « Les poils blancs qui se hâtent de me venir (il n'avait que quarante et un ans et demi) m'avertissent que je ne dois plus étudier à autre chose qu'aux moyens de les retarder. C'est maintenant à quoi je m'occupe. » Simple défaite, pour qu'on ne lui demande pas, comme on le faisait, de s'occuper d'autre chose. Un peu après, le 25 janvier 1638 : « Je n'ai jamais eu, écrit-il au même, autant de soin de me conserver que maintenant ; et au lieu que je pensais autrefois que la mort ne me pût ôter que trente ou quarante ans tout au plus, elle ne saurait désormais me surprendre qu'elle ne m'ôte l'espérance de plus d'un siècle ». Huygens père aussitôt de le prendre au mot, et de lui demander, après la brève *Explication des Engins* qu'il avait reçue, un *Traité enlier de Mécanique*, cet ouvrage dût-il l'occuper trois ans, ou plutôt trois jours : « Songez, lui écrit-il le 2 février 1638, quelle minute c'est du siècle que vous avez résolu de vivre. » Les deux amis plaisantent évidemment.

Un an après, le 9 janvier 1639, dans une lettre à Mersenne, le philosophe a moins d'ambition. Il se soigne, « il se tâte avec autant de soin qu'un riche goutteux » ; mais « raillerie à part » (ces mots sont de lui), « il lui semble qu'il est maintenant plus loin de la mort qu'il n'était en sa jeunesse ». En effet, les médecins le condamnaient à mourir jeune. Or « voilà trente ans (depuis 1609 par conséquent) qu'il n'a eu, grâce à Dieu, aucun mal qui méritât d'être appelé mal ». Et d'ailleurs, c'est un point de sa morale,

dit-il aussi le 9 janvier 1639, « d'aimer la vie sans craindre la mort ».

Mais la même année 1639, dans une autre lettre toujours à Huygens, qui, pour le presser de publier son *Monde*, l'avertissait de la mort, il répond, le 6 juin, sur le même ton enjoué : « Je me sens encore, grâces à Dieu, les dents si bonnes et si fortes que je ne pense pas la devoir craindre de plus de *trente ans*, si ce n'est qu'elle me surprenne. » Il atteindrait ainsi, en 1669, soixante-treize ou soixante-quatorze ans, ce qui n'a rien d'excessif, en effet. Aussi est-ce en manière de plaisanterie sans doute, et par allusion à une opinion qu'on lui prêtait, qu'il date ainsi une lettre à un autre ami, Alphonse Pollot : « Du Hoef (Egmond du Hoef), le premier jour de l'an 1644, que je vous souhaite heureux et *cent autres après*. »

Ces textes font qu'on est loin de compte avec l'abbé Picot, le seul d'ailleurs qui ait avancé des chiffres, quatre ou cinq cents ans. C'est à se demander si ce bon abbé, qui paraît avoir été un gai compagnon, d'humeur plaisante (il l'a bien montré jusqu'au moment de sa mort), ne plaisantait pas aussi ; et on l'aurait pris trop au sérieux. La vérité est que Descartes a médité, comme il le dit, sur la conservation de la santé et la prolongation de la vie, mais en philosophe, en savant, en médecin, sans rêve chimérique. Dans le *Discours de la Méthode*, parlant de la médecine : « Je m'assure, dit-il, qu'il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait, n'est presque rien à comparaison de ce qui reste à y savoir, et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. » Rien là, ce semble, que de très raisonnable, et qui sera, et qui est encore, le programme de tant d'hommes de science après lui. Et il n'est pas question de retarder d'un siècle ou deux le moment de la mort.

Du temps de Descartes ou avant lui, plus d'un s'était proposé le même problème de la prolongation de la vie : Bacon déjà, et aussi Van Helmont, que d'ailleurs notre philosophe n'a pas connu. Encore celui-ci ne parlait-il que de cent vingt ans, et ce fut quelque temps un dicton parmi le peuple : « Vous passerez les six-vingts », disait, dans *l'Avare* de Molière, Frosine à Harpagon, feignant de lui trouver au creux de la main « une ligne de vie ». Descartes ne paraît pas en avoir jamais dit autant.

Et dans ce même *Discours de la Méthode*, il parle d'élever sa

connaissance au plus haut point, auquel « la médiocrité de son esprit et la courte durée de sa vie lui pourront permettre d'atteindre ». Plus loin, il se contente de dire : « Mon âge n'est point si avancé que, selon le cours ordinaire de la nature, je ne puisse encore avoir assez de loisir pour cet effet » (à savoir « gagner deux ou trois autres batailles », car c'est ainsi qu'il appelle les difficultés déjà vaincues). Et ceci encore : « J'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre, qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine. » Le philosophe semble bien croire ici que le temps lui est mesuré comme à tous les hommes, et ne compte que sur la mesure commune. Ceci en 1637, où il avait quarante et un ans.

Huit ans plus tard, il écrit à un ami, le 18 mai 1645 : « Depuis, mon voyage en France (dont il était revenu en novembre 1644), je suis devenu plus vieux de vingt ans, que je n'étais l'an passé... Ce n'est pourtant pas que j'aie aucune indisposition, grâce à Dieu ; mais je me sens plus faible, et pense avoir davantage besoin de rechercher mes commodités et mon repos... Je n'écris pas, de la moitié, tant de lettres que je faisais auparavant. » Il n'espère donc pas, on le voit, une prolongation outre mesure, de sa propre vie.

Voyons maintenant ses dernières déclarations. Dans une lettre à Chanut, du 15 juin 1646 : « Au lieu, dit-il, de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort. » Et il ajoute : « sans toutefois être chagrin », car il est de ceux qui ont le plus aimé la vie.

Déjà en 1645, questionné par un correspondant anglais, le marquis de Newcastle, précisément sur les moyens de conserver la santé, et donc aussi de prolonger la vie, il avait répondu, en octobre de la même année, qu'il y songe toujours, mais que cela dépend des connaissances que doit fournir la médecine, et il médite un *Traité des Animaux*, qui sera, dit-il, « une entrée pour parvenir à ces connaissances ». En attendant, il s'en tient à un mot de Tibère, rapporté par Suétone, que ceux qui ont atteint l'âge de trente ans, doivent avoir assez d'expérience des choses qui leur peuvent nuire ou profiter, pour être eux-mêmes leurs médecins (octobre 1645.)

Même rappel de ce mot, le 16 avril 1648, deux ans avant sa mort, dans son entretien avec François Burman. Et comme il avait été question du premier chapitre de la Genèse, Descartes déclare qu'il ne sait pas si l'homme était immortel avant la chute :

ce n'est pas à un philosophe de s'en enquérir, il faut laisser cela aux théologiens. Comment aussi les hommes, avant le déluge, ont-ils pu tellement prolonger leur vie ? Voilà qui dépasse encore un philosophe. Peut-être Dieu a-t-il fait cela miraculeusement par des moyens extraordinaires, sans causes naturelles. Quant à lui, Descartes, il ne considère la nature comme aussi l'homme que dans leur état actuel sans chercher dans l'au-delà. Nous voilà loin de la prétention qu'on lui a prêtée, de vivre aussi longtemps que les patriarches.

Cependant la vie humaine pourrait être prolongée, si on connaissait l'artifice de notre machine. On prolonge bien la vie des plantes, dont on connaît la constitution : pourquoi ne ferait-on pas de même pour celle des hommes ? Mais le meilleur moyen est encore d'avoir un bon régime, et chacun doit savoir, par son expérience personnelle, celui qui lui convient le mieux.

C'est le cas de rappeler, pour terminer, une recommandation expresse du philosophe, dans son *Discours de la Méthode* : « Je prie, dit-il, nos neveux de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées. »

Or, quels renseignements avons-nous sur la question dont il s'agit ?

D'une part, une légende, accréditée de son vivant, et qui ne trouva que trop d'esprits crédules, sans en excepter la reine Christine elle-même ; mais surtout certains propos qu'aurait tenus le philosophe lui-même à deux contemporains, Digby et Picot. Le premier, pour les avoir entendus, dit-il (en 1641), les rapporta plus de vingt ans après, en 1662, à Saint-Evremond, qui les transmit ensuite, on ne sait quand, à Des Maiseaux, qui les publia enfin dans sa *Vie de Saint-Evremond*, écrite sous forme de *Lettre à M. Bayle*, datée de Londres, le 15 novembre 1706. De 1641 à 1706, Descartes, Digby, Saint-Evremond, Des Maiseaux, ce sont quatre hommes sans doute, et qui parlaient sérieusement, j'imagine ; mais on ne peut s'empêcher de songer à la fable de La Fontaine : *Les femmes et le secret*, où il est question d'un œuf unique, soi-disant pondu la nuit on sait par qui et comment : or le nombre d'œufs

De bouche en bouche allait croissant :
Avant la fin de la journée,
Ils se montaient à plus de cent.

Quant à l'abbé Picot, il mourut en 1668, le 6 novembre, et

Baillet rapporte ses propos plus de vingt ans après, en 1691. Il ne le fait d'ailleurs que d'après des mémoires envoyés de Rome, à la demande de l'abbé Nicaise, par le mathématicien Auzout et par un autre mathématicien (Baillet le désigne ainsi), Leibniz. Auzout avait sûrement rencontré plus d'une fois Picot dans des compagnies savantes à Paris, avant la mort de celui-ci ; mais Christian Huygens l'avait rencontré aussi les mêmes années 1655 et 1660, et on a vu plus haut ce que lui et son frère pensaient de la légende que l'on contait sur Descartes. Quant à Leibniz, venu à Paris en 1678, juste dix ans après la mort de Picot, il n'a pu recueillir que des « on-dit » sur les propos du facétieux abbé.

D'autre part, nous avons les propres déclarations du philosophe à plusieurs reprises : d'abord dans des lettres familières, où le ton enjoué atténue la portée de ses paroles, puis surtout par trois fois dans le *Discours de la Méthode*, la première et la plus ancienne de ses publications, en 1637, et qui commence ainsi comme on sait : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. » Et Descartes pensait sans doute, à juste titre, en avoir, quant à lui, sa large part.

Enfin, aucune tradition de ce genre ne paraît avoir été conservée par la famille. Sa nièce Catherine (*Cartesia*), dans une relation moitié prose, moitié vers, des derniers moments du philosophe, dont elle traduisait sans doute fidèlement la pensée — relation composée, il est vrai, quarante ans après sa mort — lui fait tenir ces propos :

« Tant d'accidents peuvent mettre la machine en désordre, que ce n'est pas une merveille que nous mourions : c'en est plutôt une, que nous subsistions si longtemps. »

Et s'adressant à Chanut :

Etes-vous étonné de voir mourir des hommes,
 Mon frère ? Avez-vous donc oublié qui nous sommes ?
 Eh, que fais-je aujourd'hui qu'obéir à mon sort
 Et remplir mon destin qui me doit à la mort ?

Et puisqu'il faut payer à la nature :

Payons de bonne grâce, et n'est-ce pas assez,
 Pour en être content, que dix lustres passés ?

Il mourait, âgé de cinquante-trois ans, dix mois et onze jours.

La Société de Grenoble au XVIII^e siècle d'après les militaires qui y ont séjourné

par Louis ROYER.

Bibliothécaire en chef de la Ville de Grenoble.

I

Si nous essayons de dresser une esquisse rapide des divers éléments dont se composait la société grenobloise au XVIII^e siècle, nous pouvons aisément les répartir en un certain nombre de classes bien délimitées : en haut, le Parlement, dont les présidents et conseillers au nombre d'une soixantaine, formaient en quelque sorte, l'élite sociale de la ville. Beaucoup appartenaient à la noblesse locale qui continuait à rechercher avec faveur les charges de la Cour souveraine de justice de la province.

D'autres maisons nobles partageaient leur temps entre les châteaux des environs où elles résidaient une partie de l'année, et les hôtels particuliers qu'elles possédaient dans la ville, où elles demeuraient pendant les mois d'hiver.

Venaient ensuite les officiers de la Chambre des Comptes, du Bureau de Finances, les trésoriers de France, receveurs et autres fonctionnaires des administrations publiques qu'entretenait la monarchie dans une capitale de province, sans parler de celui qui était à leur tête, le gouverneur, toujours absent et remplacé par ses lieutenants généraux, et enfin l'intendant qui représentait le prince.

Au-dessous, nous avons la bourgeoisie des avocats, procureurs, notaires, juges des bailliages et autres justices qui gravitaient autour du Parlement ; puis, celle du commerce et de l'industrie : marchands et négociants en gros, apothicaires, orfèvres, drapiers, gantiers etc.... Enfin le menu peuple depuis les compagnons de métiers jusqu'aux simples manœuvres ou *affaneurs*, comme on disait alors.

Il y avait encore une classe revêtant un caractère bien particulier : elle était à la fois stable et flottante, toujours identique à elle-même et sans cesse renouvelée, c'était la classe militaire qui achevait de donner à Grenoble sa physionomie spéciale.

Par sa situation géographique de ville frontrière, Grenoble

avait été de tout temps un centre militaire. A vrai dire, les remparts qui l'entouraient dataient de l'époque de Lesdiguières et de Créqui et, malgré de multiples projets faits depuis cette époque déjà lointaine, ils n'avaient guère été modifiés, ni même entretenus d'une manière convenable. Au cours des guerres du règne de Louis XIV, Grenoble n'avait d'ailleurs pas été sérieusement menacé, et les expéditions de Louis XV se passèrent au delà des Alpes, Grenoble servant uniquement de base aux opérations et de lieu de concentration pour les troupes.

Mais la ville restait un centre important par sa garnison. Il y eut toujours en permanence, au cours du siècle, un et quelquefois deux régiments d'infanterie, une brigade d'artillerie, une école d'artillerie, un arsenal, des ingénieurs militaires, etc..., au total de 2.000 à 2.500 hommes, soit près d'un dixième de la population globale de la ville qui ne comptait guère plus de 20 à 25.000 habitants.

La vie militaire au XVIII^e siècle n'était pas sans charme. La plupart des officiers étaient des cadets de bonne famille qui entraient au régiment, comme d'autres dans les ordres, sans avoir toujours une vocation bien décidée. La monotonie de la vie de garnison était tempérée par les congés de semestre qui étaient accordés aux officiers tous les deux ans et qui leur permettaient d'aller se retremper dans leur famille, et, pour la plupart d'entre eux, d'aller respirer l'air de Paris.

Beaucoup de ces officiers cultivaient les lettres ou les sciences : l'armée abondait en philosophes, moralistes, romanciers et poètes. Plusieurs s'y sont acquis une gloire durable : les noms de Vauvenargues, Destutt de Tracy et Choderlos de Laclos suffiraient à le prouver.

Depuis le colonel jusqu'au simple soldat, le militaire prenait contact avec toutes les classes de la population. Comme les régiments changeaient fréquemment de garnison, les officiers pouvaient faire des observations variées sur les villes qu'ils avaient successivement habitées et les soumettre ensuite à un jugement de comparaison. Les témoignages des officiers sont ainsi de précieux documents sur la vie provinciale au XVIII^e siècle.

Interrogeons donc les mémoires, les correspondances, voire les poésies ou les romans de quelques-uns des militaires qui ont tenu garnison à Grenoble au cours du siècle. N'ayant la plupart du temps pas d'attache dans le pays, ils sont bien placés pour émettre une opinion impartiale et leur témoignage aura plus de valeur que celui de l'indigène, toujours plus ou moins influencé par son milieu et les préjugés locaux.

Plaçons-nous dans les dernières années du règne de Louis XIV : c'est l'époque assez triste de nos revers dans la guerre de succession d'Espagne. Après l'échec de nos troupes, commandées par le duc d'Orléans devant Turin, le roi avait ordonné l'évacuation du Piémont et de la Lombardie. Les comtes de Vaudémont et de Médavy furent chargés d'opérer cette retraite sur les Alpes et en Dauphiné. A la fin d'avril 1708, ils arrivèrent à Suse avec 20.000 hommes. Médavy se rendit à Versailles et le roi, au bout d'un mois, le renvoya avec la charge de commandant en chef en Savoie et en Dauphiné, deux lieutenants généraux et deux maréchaux de camp sous lui.

Jacques Léonor Rouxel comte de Médavy et de Grancey était alors un homme de 48 ans. Quoique s'étant particulièrement distingué dans la dernière campagne d'Italie, il ne devait recevoir le bâton de maréchal qu'en 1724, un an et demi avant sa mort. Sous ses ordres se trouvait le comte Arthur de Dillon, Irlandais passé au service de la France, dont la tournure admirable et la figure superbe le faisaient passer pour l'un des plus beaux hommes de son temps.

Malgré la tristesse de la guerre et les difficultés de toutes sortes qui assiégeaient le royaume, ces beaux officiers n'étaient pas du tout décidés à se morfondre et à faire pénitence dans la capitale du Dauphiné.

D'ailleurs n'était-ce pas une occasion pour Grenoble qui se lamentait de la disparition de la famille de Lesdiguières, d'avoir dans son sein un personnage illustre, bien en cour et richement doté, dont la présence pouvait donner de l'animation à la ville et tenir lieu d'une cour princière ?

De fait, M. de Médavy prit toutes ses dispositions pour agir en grand seigneur. Après avoir demeuré quelque temps à l'Hôtel de Ville, situé alors sur la place Grenette, qu'il fit transformer et meubler à sa guise, il loua une très jolie maison de campagne à La Tronche. Cette demeure, entourée d'un jardin de plaisance, était située en face des hôpitaux et non loin de l'ancienne église. Elle avait été édifiée par François de Gratet de Dolomieu, conseiller au Parlement, dans les dernières années du XVII^e siècle, et se trouvait être, par sa proximité de la ville, une résidence particulièrement favorable pour y organiser des fêtes et des réceptions.

M. de Médavy avait également fait construire pour le bien du public, vraisemblablement avec la main-d'œuvre militaire qui ne lui coûtait guère, une promenade nouvelle qu'il baptisa *les Champs-Élysées*, à l'instar sans doute de ceux qui avaient été dessinés dans la plaine du Roule par Le Nôtre au temps de Col-

bert. On y voyait des arbres taillés, des labyrinthes, même une « Chartreuse », bref tous les agréments des jardins du temps. Cette promenade avait toutefois un inconvénient, celui de se trouver trop excentrique par rapport à la ville, puisqu'elle était située en bordure du Drac, bien au delà du cours Saint-André ; de sorte quelle fut assez rapidement abandonnée au cours du XVIII^e siècle.

Médavy entretenait, pour ses fêtes et pour les plaisirs de la société, une troupe de musiciens ; enfin il avait aussi un poète attaché à sa personne. Le nom de ce disciple d'Apollon n'est à vrai dire pas très illustre ; il s'appelait Clément et nous ne savons pas grand'chose de lui, sinon qu'il vivait dans l'entourage du comte, soit comme militaire, soit même comme secrétaire civil. Le recueil qu'il a laissé et qu'il a intitulé les *Clémentines*, est resté manuscrit et se trouve à la bibliothèque de Grenoble. Ce sont des épîtres en alexandrins ou en vers de dix pieds, adressées à divers personnages et qui pour être écrits avec une certaine facilité, n'échappent pas toujours au reproche de platitude. Ce Clément avait dû faire de solides études classiques, car il s'est amusé à traduire plusieurs de ses épîtres en vers latins. Les destinataires en sont des personnages importants de l'armée et d'abord le comte de Médavy lui-même. Le poète, se rendant compte de son insuffisance vis-à-vis d'un tel héros, a été ravi par Apollon jusqu'au sommet du Parnasse. De là il peut contempler de plus près les grands hommes. Il retrace les exploits de Médavy et termine :

Poursuis tes grands projets ; que sur les plus hauts rocs,
 Le Savoyard entende encor chanter tes coqs (1) ;
 Qu'ébloui de l'éclat en tout qui t'accompagne,
 Il n'ose contre toi se risquer en campagne,
 Et qu'un succès heureux couronnant tes exploits,
 Te fasse encor briller dans les murs grenoblois.
 C'est dans ce lieu charmant qui doit à ta présence
 Le fleuron le plus beau de sa magnificence,
 Que le peuple, ravi de ta grande équité,
 T'aime ainsi que le roi qu'a vu l'Antiquité.
 Du bruit de ses vertus une reine enchantée
 Pour le voir et l'entendre exprès s'est transportée ;
 C'est ainsi qu'à toute heure en ces lieux on peut voir
 Ceux qui, suivant les lois de leur juste devoir,
 Sans cesse viennent rendre à ta sagesse hommage,
 Et disent, admirant aussi ton grand courage,
 Que toi seul qui partout a suivi tes aïeux,
 Mérites à bon droit le même destin qu'eux...

(1) Médavy portait trois coqs dans ses armes.

Puis c'est M. d'Angervilliers, intendant du Dauphiné, qui obtient les louanges du poète :

A quel point, Dauphiné, t'aime notre monarque,
Puisque c'est par son choix que, pour mener ta barque,
D'Angervilliers venu, radoucissant tes maux,
Au milieu du fracas, te donne le repos...

Tous ces éloges fastidieux sentent le poète à gages ; et, plus loin, en effet, notre homme se plaint amèrement du peu de générosité de l'intendant.

Voici maintenant M. de Gramont, président à mortier au Parlement : l'auteur, désabusé du monde et de ses plaisirs, l'invite à faire, comme lui, réflexion sur la vanité des choses.

Au comte de Dillon, il évoque le souvenir d'un bal que celui-ci a donné à Briançon. Il y a aussi des stances aux dames de Crest, où sans doute l'auteur a tenu garnison :

Belles nymphes de Crest qui, pour plaire à nos yeux,
Par vos soins assidus mettez tout en usage,
Apprenez à quel prix nous voulons qu'en ces lieux
Vous puissiez de nos cœurs vous gagner les suffrages...

D'autres encore pour prouver que le régiment cantonné à Valence est la terreur des maris.

Mais, dans une seconde partie du manuscrit, et d'une écriture toute différente, il y a des épigrammes, des contes, des chansons qui sont en partie l'œuvre du comte de Médavy lui-même.

C'est d'abord une longue diatribe sur la ville de Grenoble ; et le tableau n'est assurément pas flatteur :

Grenoble tu n'es plus aujourd'hui cette ville
Qu'on voyait autrefois en héros si fertile...

La race de ces héros est bien dégénérée :

J'ai pendant quatre mois parcouru ton enceinte,
Mais, parmi tous ces gens enflés de vanité,
Je n'ai jamais trouvé si peu de probité ;
Un sordide intérêt en tout temps les occupe ;
Ils n'appliquent leurs soins qu'à trouver une dupe...

Pendant ce temps-là, ils ferment leurs yeux sur ce qui se passe dans leur famille :

Ils voient tranquillement leurs femmes et leurs filles
De leurs plus chers appas faire un trafic honteux
Et les livrer sans choix à qui les paie mieux...

L'auteur passe en revue quelques-unes de ces dames : c'est Aminte, dont le manège consiste à opposer constamment l'intendant et le commandant de la province :

Depuis plus de trente ans, c'est son train ordinaire...

Julie, elle, est dévouée aux étrangers ; mais celui qui se laisse prendre dans ses filets est bien vite déçu :

Chez elle il cherche en vain quelque délicatesse,
Il n'y trouve ni foi, ni goût, ni politesse.

Elle n'est qu'une Laïs et qu'une Messaline.
Cent autres poursuit le poète,

dont les noms sont inscrits dans mon rôle
S'attendrissent sans peine au son d'une pistole ;
Leur cœur est à ce prix, et le premier venu,
S'il parle sur ce ton l'a bientôt obtenu.

Il y a tout de même une exception : c'est l'aimable Doris

dont le sage maintien
Jamais aux médisants ne servit d'entretien.

Fille ou mariée elle ne s'est jamais écartée de son devoir, et, depuis qu'elle est veuve, elle a toujours fait fuir les soupçons.

Quant à Philis, que les Grâces ont formée, si elle est à l'abri de la médisance, elle le doit à la seule indolence de son tempérament.

Et l'auteur termine en déclarant :

J'abandonne à jamais un séjour odieux
Où je n'ai respiré qu'un air contagieux.

Voilà, certes, un tableau poussé au noir. Les femmes de Grenoble, au dire de ce satiriste atrabilaire, auraient toutes été intéressées, intrigantes, vénales, peu délicates. Gageons qu'il avait dû subir quelque mécompte pendant le séjour de quatre mois qu'il fit dans la ville et qu'il en tira vengeance par ce pamphlet rimé.

Aminte, Julie, Doris, Philis, tout autant de noms supposés qui nous cachent la véritable personnalité de quelques dames de la société grenobloise. Voici maintenant un nom, celui-là tout à fait historique, qui va nous faire pénétrer un peu mieux au sein de cette société que réunissait autour de lui le commandant de la province.

Plusieurs poésies de notre recueil, qui sont vraisemblablement l'œuvre du comte de Médavy lui-même, sont dédiées à une certaine Hortense, qu'il est assez aisé d'identifier. C'est la comtesse de Grôlée, la propre sœur de la célèbre M^{me} de Tencin.

Marie-Françoise de Guérin de Tencin, fille d'Antoine de Tencin, président à mortier au Parlement de Grenoble, née le 13 juillet 1678, avait été mariée au comte de Grôlée et résidait une partie de l'année dans le château de son mari situé dans l'Ain. Mais elle devait venir souvent rendre visite à sa famille à Grenoble, et c'est là qu'elle rencontra le comte de Médavy.

Au dire des contemporains, et si l'on s'en rapporte à ses portraits, M^{me} de Grôlée était une assez jolie personne, un peu grasse, à la figure poupine, mais elle était aussi indolente et paresseuse que sa sœur, M^{me} de Ferriol, celle qui patronera dans les salons de Paris, la charmante M^{lle} Aïssé, était vive et pétulante. A l'époque où le comte de Médavy arrivait en Dauphiné, la troisième sœur, Alexandrine, la célèbre chanoinesse, venait de quitter le couvent de Montfleury, où son père l'avait condamnée à faire profession. Elle cherchait déjà, par tous les moyens, à faire annuler ses vœux en cour de Rome. Après un séjour à Lyon, puis à Annonay, elle gagnait Paris en 1711 et ne devait désormais plus revenir en Dauphiné.

Ce n'est donc pas avec l'appui du comte de Médavy, comme on l'a écrit, qu'elle avait abandonné la clôture. Le commandant en Dauphiné s'intéressait néanmoins vivement à une autre personne de sa famille, et c'était la comtesse de Grôlée.

Notre recueil manuscrit renferme beaucoup de petits vers à cette Hortense, appelée aussi Cloris, que le brave militaire ne semble pas avoir réussi à faire sortir de son calme imperturbable, ce dont il se plaint d'ailleurs amèrement. Il multiplie les présents, envoie une caisse de fleurs qu'il accompagne d'une inscription de sa façon, ou bien encore fait toucher, de sa main potelée de magicienne, une garniture de rubans qu'il adresse à une autre dame. Peine perdue ! La belle ne se départit pas de sa froideur.

Sur ses déboires amoureux, un M. de La Motte — qui, par parenthèse, pourrait bien être le poète Houdar de La Motte — a fait un conte en décasyllabes, où, çà et là, se glissent de ces expressions archaïques que La Fontaine avait mises à la mode.

Il nous représente un brillant cavalier revenant vainqueur d'Italie et tout disposé à tenter d'autres conquêtes. Au pied « des monts glacés », ses victoires sont foudroyantes :

Là maints tendrons passèrent en revue ;
 Notre galant, râblé et vigoureux,
 Expédia et la blanche et la bise,
 Et la grisette et Robine et marquise ;
 Tout lui fut bon, il y fit de son mieux ;
 Toutes voulaient tâter de sa pratique...

Enfin il rencontre une dame de gracieux maintien, douce d'humeur, gentille de corsage, mais qui sait le tenir à distance :

Par tous moyens le héros voulut plaire,
 Et dans la forme il embarqua l'affaire,
 De s'ajuster il prit beaucoup de soin ;
 Les billets doux, un grand train magnifique ;
 Coureurs légers, mascarade, musique,
 Soins assidus, grande chère, bon vin,
 Tout employa en noble et galant homme...

Il s'en alla même « visiter les Neuf sœurs » et se mit à exprimer ses douleurs en vers. Enfin il va consulter l'oracle d'Apollon, qui n'est guère favorable à ses vœux : « Plus Cloris sera rebelle, répond-il, plus elle aura d'attraits ; la beauté et la fraîcheur de son teint augmenteront en proportion de sa résistance. »

J'ajoute que ces héros ne passaient pas leur temps en soupirs et en amours platoniques. Il y a, dans notre recueil, un certain nombre d'impromptus, de chansons, d'épigrammes ou de contes, qui s'ils étaient récités devant des dames, donnent une singulière idée de la liberté de propos qui pouvait régner dans la société. Nous sommes bien loin de la pruderie que M^{me} de Maintenon avait réussi à imposer à la cour de Louis XIV vieillissant. Mais il ne faut pas oublier que le comte de Médavy avait commandé en Italie sous le duc d'Orléans.

On peut dire que Grenoble connut, par anticipation, les mœurs de la Régence et que le Dauphiné, aussi bien avec M^{mes} de Tencin et de Ferriol qu'avec les fameux frères Pâris, a eu une assez belle part de responsabilité dans l'actif, ou plutôt, le passif financier et galant de cette époque. Sous les ombrages ou dans les labyrinthes de La Tronche, où M. de Médavy poursuivait M^{me} de Grôlée de ses assiduités, nous assistons au prologue d'une pièce, dont le nœud et le dénouement se dérouleront dans les salons de Paris.

*
* * *

Franchissons maintenant quelques années. Nous voici en 1730, une ordonnance de 1720 a décidé la création de cinq écoles d'ar-

tillerie dont une est établie à Grenoble. Louis-Auguste Lepelletier vient la commander en 1731, et voici ce qu'il nous dit de sa nouvelle résidence : « Cette ville était très coûteuse et très dangereuse pour le jeu et les femmes. Quoique je n'eusse en 3^e que 1.700 livres d'appointements, et 1.900 lorsque j'étais en second, je vécus avec tant de conduite que je n'y ai point dérangé mes affaires, ayant la meilleure auberge avec les lieutenant-colonel et capitaines en premier de Royal-artillerie, donnant de temps en temps de grands repas au gouverneur et à M. de Borstel, lieutenant général d'artillerie... »

Ville de plaisir et de dissipation, telle était dès ce moment la réputation de Grenoble dans le monde militaire et cette réputation se soutint pendant la majeure partie du siècle.

Aussi lorsque le célèbre aventurier vénitien Casanova arriva à Grenoble dans l'automne de 1760, s'adressa-t-il à un officier d'artillerie, M. de Valenglart, pour être présenté dans la bonne société. Celui-ci l'amena au concert et c'est là qu'il fit la connaissance d'une jeune fille d'une admirable beauté, M^{lle} Romain Coupier, à laquelle, après avoir tiré son horoscope, il prédit qu'une grande fortune l'attendait à Paris et qu'elle deviendrait la maîtresse du roi. Et c'est en effet l'année suivante que M^{lle} Coupier, s'étant rendu à Paris chez une de ses tantes, devint M^{lle} de Romans, et, par surcroît, par la grâce de Louis le Bien-aimé, la mère du futur abbé de Bourbon.

Pour en revenir à Casanova, il s'était logé aux environs de Grenoble, dans une maison de plaisance dont le concierge, par ailleurs cuisinier émérite, était doté de deux filles répondant aux prénoms charmants de Rose et Manon. C'est là que l'aventurier avait décidé de traiter « la belle Romans » et quelques autres personnes. Rose et Manon font semblant de s'inquiéter : « Nous voudrions bien savoir à qui vous donnez à dîner, car si c'est à des officiers de la garnison, ils sont si libertins que nous n'oserions pas venir. » Ces fines mouches n'étaient certes pas saisies d'un scrupule de pudibonderie, dont, par ailleurs, elles étaient fort dépourvues, mais elles rendaient en quelque sorte la monnaie de la pièce aux officiers qui noircissaient la réputation des femmes de Grenoble.

Veut-on d'autres témoignages ? C'est celui d'un jeune sous-lieutenant d'infanterie du régiment d'Angoumois, Malo de La Tour d'Auvergne Corret, le futur premier grenadier de France, qui, arrivant d'Antibes à Grenoble en 1769, écrit à son beau-père ces lignes enthousiastes :

Il n'est pas d'accueil que nous n'ayons éprouvé à notre arrivée de la part des messieurs d'artillerie du régiment de Toul actuellement à Grenoble : ils nous ont traités splendidement. Nous avons été également traités en corps chez M. le comte de Clermont-Tonnerre, M. de Marsieu, M. du Boursset, commandant du génie et M. l'évêque ; le militaire est ici avec tout l'agrément imaginable bien reçu dans toutes les maisons, même celles du Parlement, fêté et chéri partout. Il ne se passe pas de jours que plusieurs de nous ne mangions dans une des maisons que je viens de nommer. M. de Tonnerre et M. du Boursset tiennent table ouverte pour les officiers de la garnison et nous voyons ici la plus brillante compagnie sans être exposés au jeu qu'autant qu'on le veut ; les exercices, notre cour aux dames, la comédie, le concert, la chasse et la promenade remplissent assez agréablement nos moments ; nous ne regrettons de la Provence que la beauté du climat. Nous avons une réserve à nous seuls, qui abonde en perdrix, lièvres, bartavelles, faisans et gelinottes. Mes exploits à la chasse font parler d'eux. J'ai un chien de la plus grande beauté que je tiens d'un de mes camarades. Nous mangeons ici d'excellent fromage de Sassenage d'où nous ne sommes éloignés que d'une lieue et les meilleures reinettes et calvilles de France. Vous parler du ratafia de Grenoble, c'est assez vous en faire l'éloge. Si quelqu'un des objets que je viens de vous décrire pouvait piquer votre goût, mon très cher père, je vous prierais de me le mander.

C'est bien en effet entre 1760 et 1785 que se place l'époque la plus brillante de la société grenobloise, celle qui laissera les souvenirs les plus charmants à ceux qui l'auront connue. Parmi les officiers du régiment de Toul qui accueillirent si bien leurs camarades du régiment d'Angoumois, figurait le futur auteur des *Liaisons dangereuses*, Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos, dont nous aurons à reparler. Ce régiment de Toul fut remplacé à l'automne de 1775 par le régiment de Besançon qui comptait dans son effectif un officier poète, le chevalier Bernard de Bonnard. Né à Semur-en-Auxois le 22 octobre 1744, Bernard de Bonnard, après avoir fait de solides études au collège des Jésuites de Dijon, était entré dans le corps royal de l'artillerie, et, tout en cultivant avec succès les sciences exactes, il répandait aussi d'agréables petits vers de société dans l'*Almanach des Muses*. Nommé à 33 ans sous-gouverneur des enfants du duc de Chartres, il se vit supplanté dans cette charge par M^{me} de Genlis qui, non contente d'avoir provoqué sa disgrâce, écrivit sur lui les phrases les plus perfidement désobligeantes.

De son passage à Grenoble datent quelques pièces de vers qui ont été recueillies dans le volume publié après sa mort par son ami Garat. L'une a été écrite à la Grande-Chartreuse sur le livre des voyageurs ; l'autre a été composée pour être inscrite sur le tombeau du chevalier Bayard que l'on songeait alors à restaurer. Mais ce qui nous intéresse le plus, ce sont les vers qu'il a dédiés à certaines dames de Grenoble.

En voici qui sont offerts à une jeune Parisienne, Soulange Manscourt, que son récent mariage avec Jacques Falquet-

Planta, maître des Comptes à Grenoble, avait amenée en Dauphiné. Le chevalier de Bonnard apprécie en connaisseur ses talents de musicienne :

Vous soumettez par les talents
Celui qui résiste à vos charmes,
Vous flattez à la fois l'esprit, l'âme et les sens.
Que j'aime votre voix unie avec la lyre !
Je pleure et je gémiss lorsque vous gémissiez ;
Docile à vos accents, mon âme se déchire,
Se calme, s'attendrit à vos sons nuancés ;
Elle s'épanouit quand je vous voir sourire,
Elle applaudit aux vers que vous embellissez.
Je ne tenterai point de chanter votre empire
Qu'exprimeraient des vers trop faiblement tracés,
Et d'ailleurs que peut-on vous dire
Pour jamais vous en dire assez ?

Voici maintenant la comtesse de Barrin, femme d'un conseiller au Parlement :

Oui, jeune Eglé, puisqu'il faut vous le dire,
On aime en vous cette vive fraîcheur,
Ces yeux brillants, ce gracieux sourire
Et cet esprit naïf en sa douceur,
Dont la gaieté nous charme et nous attire.
Dirai-je tout ? On sent encor pour vous
Cet intérêt que l'on prend à l'enfance,
Et ce respect qu'on a pour l'innocence.
Sans rien prétendre, on tombe à vos genoux ;
Et vous aimer semble un plaisir si doux
Que l'on consent d'aimer sans espérance.

Enfin une autre pièce est envoyée à M^{me} la marquise de L. T. D. P. M. sous le nom du père Jacques, gardien des Capucins de Grenoble. Il est facile de découvrir, sous ces initiales, la marquise de La Tour du Pin-Montauban, une dame qui faisait beaucoup parler d'elle à Grenoble. Et, de fait, les vers du chevalier sont d'un tout autre ton que ceux qu'il adressait aux deux précédentes :

Gracieuse beauté, vous nous cachez en vain
Ce que, durant les nuits, de vous on s'imagine ;
Votre taille et vos yeux feraient rêver un saint,
Et ce songe-là se devine.
Hier, je vous ai vue et j'ai rêvé soudain :
Heureux, cent fois heureux, celui qui sait vous plaire !
Sans doute il est pour lui bien d'autres voluptés ;
Mais les rêves, hélas ! sont nos réalités ;
Des fils de saint François, c'est l'épave ordinaire.
Vous qui, sans le savoir, inspirez tant d'amours.
Ah ! combien vous auriez à faire
De réaliser chaque jour
Les rêves que la nuit vous nous avez fait faire.

Le ton est plutôt leste, mais il est bien loin déjà de la grossièreté des contemporains du Régent.

Le chevalier de Bonnard avait laissé une grande impression à Grenoble ; ses vers paraissaient le comble de la grâce et de l'esprit. Stendhal en entendait encore parler par ses parents, au temps de son enfance : « Le goût régnant alors à Grenoble, écrit-il, portait à lire et à citer les épîtres d'un M. de Bonnard (c'est, je pense, du petit Dorat, comme on dit du petit Mâcon...) » Rien n'était mieux fait pour irriter l'opposition foncière du jeune Beyle contre sa famille.

(A suivre.)

La géographie des Prophètes d'après la Bible et l'Assyriologie,

par C. TOUSSAINT,

Professeur à l'Université d'Aix-Marseille

L'exégèse moderne, grâce au progrès incessants de l'Assyriologie, projette sur l'histoire des prophètes, des lumières nouvelles. Elle ne se borne plus, comme les commentaires théologiques du passé, à ne voir en eux que de saints personnages annonçant, plusieurs siècles à l'avance, la venue du Messie, elle les situe dans le mouvement social, religieux et politique de leur époque et de leur milieu, mouvement dont ils furent l'âme et le centre d'action.

Les annales assyro-babyloniennes nous transportent, en effet, au cœur même de l'activité prophétique et nous la font mieux comprendre.

On saisit presque, en les lisant, l'ordre et la progression, sinon même la portée exacte des oracles émis par les prophètes contemporains.

On revit cette époque agitée et tragique, où l'Orient était en fermentation continuelle et ne connaissait que guerres, révoltes, séditions, alliances offensives et défensives, répressions sanglantes, transplantations d'exilés, remaniements perpétuels et incessants de la carte politique, sur une ligne allant du Zagros à la Méditerranée.

C'est un mélange de peuples et de nations comme on n'en avait pas vu jusque-là. Israël et ses prophètes sont lancés dans ce tourbillon et dans cette fournaise d'où sortira un monde nouveau. Leurs regards se portent vers un horizon beaucoup plus étendu que celui d'autrefois. Aux temps de David et de Salomon, il ne dépassait guère au nord les massifs du Taurus, c'est-à-dire les pays de Musri et de Kue où le grand monarque faisait sa remonte de cavalerie (I Rois, x, 28 ; II Chron., I, 16) et qui correspondaient, dans la géographie ancienne, à la Cilicie et à la Comagène actuelles.

Mais, quand au ix^e siècle l'Assyrie commença à se tourner vers l'Occident, les petits États syro-palestiniens furent emportés dans le grand mouvement qui rapprochait, dans une lutte commune, des contrées qui, jusqu'alors, s'ignoraient les unes les autres. A partir de ce moment, rien ne se passe sur quelque point de ce vaste théâtre dont Ninive occupe le centre, sans que l'écho ne s'en transmette sur toute l'étendue de ce vaste Empire.

C'est ainsi, par exemple, qu'à Samarie aussi bien qu'à Jérusalem on s'intéresse aux révoltes qui se trament en Arménie (l'ancien Urartu) et que chacun de ces petits États règle son action diplomatique suivant la tournure qu'y prennent les événements.

Les prophètes, si attentifs à tout ce qui touchait au destin de leur patrie et voyant partout, dans les vicissitudes politiques des actes du gouvernement divin, n'ont pas manqué de suivre de près ce qui se passait en dehors de la Palestine.

En un temps où la politique assyrienne forçait les États vassaux de Ninive à s'unir et à contracter alliance entre eux pour reconquérir leur autonomie et se soustraire à des tributs exorbitants, les prophètes hébreux se sont vus obligés de porter leur attention de ce côté et de tracer à la diplomatie des rois d'Israël et de Juda une ligne de conduite impérative. Il s'en est suivi, dans leurs connaissances géographiques, un développement dont nous avons la trace dans le x^e chapitre de la Genèse.

Là sont condensées et ramenées à un ordre systématique les données d'ethnographie localisée qui furent celles des prophètes d'avant et d'après l'exil et qui cadrent, d'une part, avec leurs écrits, de l'autre, avec la carte que l'on aurait pu tracer de l'empire assyrien à l'époque des grands prophètes.

Aucun des pays qui figurent dans cette page qui n'ait, de quelque façon, ressenti les effets de la puissance de Ninive.

Pour un temps, l'Assyrie a concentré en elle l'histoire du monde et, du même coup, en a rapproché les principaux acteurs.

A un moment donné, sous Tiglathpiléser III, quand Ashur eut atteint le sommet de sa puissance, tous les peuples qu'on donne ici pour la descendance de Noé ont été, à quelque degré, intéressés à la politique des rois d'Assyrie et ont gravité dans son orbite.

Tous aussi ou, du moins, un grand nombre d'entre eux figurent, avec leur nom propre, sur les monuments assyriens, ce qui a beaucoup facilité la tâche de ceux qui cherchent à identifier les noms inscrits dans l'inventaire ethnographique de la Genèse.

On peut mesurer la distance parcourue, sur ce point, par l'exégèse contemporaine, en comparant les anciens commentaires (1) avec les nouveaux.

Qui eût soupçonné, avant les révélations de l'Assyriologie, en ces dernières années, qu'on trouverait un sens réel et historique à des noms de peuples ou de contrées qu'on tenait, en grande partie, pour mythiques et qu'on reconstituerait, à la distance de tant de siècles, la carte du monde à l'époque assyro-babylonienne !

* * *

Que les prophètes, même avant l'exil, se soient occupés des peuples et des nations du dehors résulte déjà du seul fait que leurs compilateurs ont uniformément donné une large place, en leur recueil, à ce qu'on appelle *les oracles contre les nations étrangères*.

Il n'est guère à penser, quelque liberté qu'on accorde à ces compilateurs, qu'ils aient de leur propre chef inséré, d'une façon identique, une série de chapitres consacrés à des menaces de ce genre, s'ils n'avaient déjà eu entre les mains un noyau plus ou moins important d'oracles portant ce titre.

Et ici, l'exception confirme la règle. Hormis Osée, tous les prophètes, petits ou grands, en possèdent un groupe. Il est même certains d'entre eux, comme Nahum, Sophonie, Habacuc qui n'ont pas d'autre thème de prédication ; d'où l'on peut conclure que les prophéties contre les nations étrangères sont une partie intégrante de l'œuvre prophétique.

Qu'ici et là il y ait eu interpolation ou remaniement, ne semble guère plus contestable : tous ces morceaux, comme les autres et plutôt plus que les autres, portent l'empreinte des idées et des expériences du temps où ils ont pris une place définitive dans l'ensemble du recueil : tous sont coulés dans le moule eschatologique des siècles d'après l'exil.

C'est à l'histoire d'Orient surtout qu'il appartient de tracer la ligne de démarcation entre l'élément primitif et l'élément surajouté.

(1) Confronter, à ce sujet, celui d'Auguste Dilmann (*Die Genesis*, 6^e édit., Leipzig, 1892, p. 163-201) avec l'ouvrage d'Alfred Jérémias, *Das Alte Testament im Licht des Alten Orients*, 4^e édit., 1930, chap. xv, *Die Völkertafel*, p. 161-181, et l'article d'Edouard Dhorme dans la *Revue Syria* (1932, 1^{er} fasc.) : *Les peuples issus de Iaphet, d'après le chap. X de la Genèse*.

Il est évident, par exemple, qu'on ne peut attribuer à Isaïe dans le groupe des oracles contre les nations étrangères, ses deux longs chapitres contre Babylone, en un temps où l'Assyrie tenait encore l'hégémonie dans toute l'Asie occidentale et alors qu'on ne pouvait pas même prévoir la renaissance de l'empire babylonien ; mais, d'autre part, il faut convenir que les oracles contre l'Assyrie, contre l'Égypte ou l'Éthiopie n'avaient plus d'intérêt pour les générations d'après l'exil et se placent comme d'eux-mêmes au VII^e siècle.

Quant aux oracles visant les nations voisines d'Israël ou de Juda, il apparaît à l'examen, que là plupart ont subi des retouches, inspirées par les circonstances de l'époque du retour, comme ces reproches amers et ces cris de haine contre Édom qu'on retrouve identiques dans le psaume *Super flumina Babylonis* (Ps. CXXXVII, 7-9) et qui se conçoivent mal, sous cette forme, à l'époque d'Amos (1, 11), alors que les Édomites étaient soumis à Juda et avaient plutôt à se plaindre des cruautés de leurs maîtres.

Il serait loisible de noter des anachronismes semblables dans d'autres de ces oracles, chez les différents prophètes où on les rencontre.

Qu'il suffise, pour l'instant, d'indiquer dans quelle mesure et sous quelles réserves ces divers oracles contre les nations étrangères appartiennent aux prophètes à qui on les attribue.

A la critique incombe cette tâche difficile mais essentielle, et c'est d'après ses conclusions, qu'il sera loisible de circonscrire l'horizon politique de chacun d'eux.

Le berger de Thécoa ne dépasse guère, dans son champ de vision, les petits États Syro-palestiniens qui entourent Israël : Damas, la Philistie, Tyr, Edom, Ammon et Moab auxquels il reproche des actes contraires à la morale internationale : cruautés de guerre, commerce d'esclaves, violation des traités d'alliance (Am., 1, 3 11, 8) ; en suite de quoi Iahvé fera tomber sur eux les derniers châtiments.

Avec Isaïe (ch. XIII-XXIII) la vision prophétique s'élargit. Si l'on exclut Babylone qui est certainement, pour l'époque, en dehors du cercle des nations auxquelles le prophète puisse adresser des reproches et des menaces, il reste encore l'Assyrie au premier plan et en retrait, différents États syro-palestiniens tels que la Philistie, Moab, Damas, Tyr, Edom, Moab, Ammon, sans compter, au Sud, les Arabes et les peuples d'Égypte et d'Éthiopie. C'est qu'une fois le royaume d'Israël tombé, le royaume de Juda occupe seul la scène politique. Les événements se

précipitent et prennent plus d'ampleur. Les ennemis de l'Assyrie redoublent leurs efforts. Des ligues se forment et des complots se trament. Impossible pour Juda de garder la neutralité. L'Égypte lui fait des offres séduisantes qu'Isaïe combat avec acharnement, soit par suite du principe général que les moyens humains sont une injure à Iahvé, soit peut-être par une plus vive compréhension de la situation militaire et politique du moment.

Pour les mêmes raisons sans doute, il rejette les propositions de l'Éthiopie qui avait envoyé une mission à Jérusalem.

Plus tard, c'est la Babylonie qui, par l'intermédiaire de Mérodach-Baladan, recherche l'appui d'Ézéchias dans une ligue contre Ninive.

Tous ces faits montrent qu'au temps d'Isaïe l'horizon géographique est allé en s'agrandissant dans toutes les directions, mais surtout vers l'Est et le Sud.

Chez Jérémie (ch. XLVI-LII), il progresse encore davantage, mais spécialement du côté du Nord et du Sud. Le prophète appelle contre Babylone, devenue maintenant le pôle de toute l'activité diplomatique, les nations qui ont renversé Ninive, les royaumes d'Ararat (Urartu), de Minni (peuples vivant autour des lacs de Van et d'Urmia), les rois de Madaï (les Mèdes), les gens d'Askhenas.

Babylone, en effet, succombera sous la coalition des peuples du Septentrion, Mèdes et Perses. Ceux du Sud, comme les Arabes du royaume de Cédar et de Hasor, sont moins dangereux et leurs révoltes seront vite écrasées (ch. XLIX).

Ezéchiel (ch. XXV-XXXII), de son côté, apporte aux prévisions de Jérémie des précisions géographiques d'un grand intérêt, soit quand il annonce la destruction de Tyr et de Sidon, soit quand il prédit le broiement de l'Égypte et de l'Éthiopie, soit quand il fait rejoindre dans le Shéol les princes d'Assur, d'Élam, de Tubal-Meshec, de Sidon.

Mais c'est surtout à propos du « jour des nations », quand doivent s'opérer les grands actes de justice de Jahvé (ch. XXXVIII) que le prophète, ou celui qui parle en son nom, met en mouvement toute la barbarie du Nord sous les ordres du mystérieux Gog que l'on n'a pas encore pu identifier d'une façon indiscutable mais qu'on peut chercher sans crainte parmi les tribus Scythes, plus ou moins apparentées aux Gimirri, les Saka des inscriptions achéménides.

Sans doute, la tournure eschatologique de ce dernier oracle dont la réalisation ne doit s'accomplir qu'à la fin des temps rend

difficile l'attribution de ce morceau à Ézéchiël lui-même (Hugo Gressmann, *Der Messias*, p. 123), mais elle montre du moins que dans son école, on avait des données sur ces peuples nordiques, données qui cadrent avec celles du x^e chapitre de la Genèse.

Comme il faut s'y attendre, c'est après l'exil, surtout chez les prophètes qui ont inséré leurs vaticinations à la suite de celles d'Isaïe que s'ouvre une vue panoramique du monde beaucoup plus large et plus étendue.

A ce moment, Israël sent naître en lui les plus chimériques espoirs. Lui, qui n'était alors qu'une nation déracinée, se considère maintenant comme le centre de l'humanité régénérée.

« Le temps est venu, écrit l'oracle isaïen (ch. LXVIX, 18) de rassembler *toutes les nations et toutes les langues* ; elles viendront et verront ma gloire, dit Jahvé, et je ferai un prodige au milieu d'eux, et j'enverrai de leurs réchappés vers les nations, à Tarsis, à Phut et à Lud, qui tirent de l'arc, à Tubal et Javan, vers les îles lointaines qui n'ont jamais entendu parler de moi ».

Pour le détail, il n'est pas téméraire de penser que l'auteur de ces lignes se réfère aux notions géographiques traditionnelles que devait fixer définitivement, au v^e siècle avant notre ère, la rédaction de l'histoire sainte qu'on appelle, en critique, le Code sacerdotal, dans un tableau dont les grandes lignes étaient fournies par les sources jahviste et'élohiste, peut-être même deutéronomiste de l'histoire nationale et qui avait pris à peu près sa forme achevée, comme l'a prouvé Alfred Jérémias, à l'époque de Tiglathpilésér III.

* * *

Il n'est pas difficile de découvrir la pensée maîtresse du recensement ethnologique mis à la suite des récits du déluge, juste avant l'histoire de la dispersion des peuples.

L'auteur veut montrer la parenté des races du globe. Il s'agit d'établir qu'elles sortent d'une souche commune, que toutes les familles de la terre viennent de Noé, comme chez les Grecs, Deucalion, le héros du déluge et son épouse Pyrrha ont reconstitué l'humanité détruite par le cataclysme des eaux. Les fils de Noé sont autant de pousses fécondes qui ont donné naissance à tous les peuples et à toutes les races humaines.

Mais ce à quoi tient par-dessus tout le rédacteur biblique, en sa suite de généalogies, c'est, par un procédé d'éliminations successives, à placer Israël au centre de l'humanité et à en faire le

pôle magnétique vers lequel doivent converger toutes les nations, suivant l'idée chère au continuateur d'Isaïe (II, 1-4).

Voilà pourquoi Abraham, l'ancêtre de la race, en qui seront bénies toutes les familles de la terre (Gen., IX, 26), descend de Sem, le fils privilégié de Noé ; voilà pourquoi, d'après le Deutéronome (XXXIV rapproché de Gen., XLVI, 26), Jahvé a fixé le nombre des peuples et des nations d'après celui des enfants de Jacob, quand il descendit en Égypte.

La conclusion qui se dégage de ces prémisses, c'est qu'Israël résume en lui tout l'univers et qu'un jour l'humanité ne se distinguera pas de la nation élue. En ces jours suprêmes, un seul Dieu, Jahvé ; un seul peuple, Israël, auquel viendront s'affilier les nations de la terre, suivant l'oracle d'Isaïe (LXVI, 18). Ainsi se fermera le cercle éternel de l'humanité : la dispersion des peuples se terminera par la reconstruction de l'unité.

Jahvé sera désormais adoré seul par le monde entier. A plus d'un indice, on reconnaît que l'idée directrice du chap. X de la Genèse a plus l'allure d'une donnée théologique que celle d'un renseignement d'histoire et n'est pas le résultat d'une enquête expérimentale sur l'origine des races, des langues et des nations, et pas davantage l'écho d'une véritable tradition, mais le fait d'un arrangement purement artificiel, attendu que le chiffre des peuples dont on cite les noms doit cadrer *a priori* avec celui des descendants de Jacob, coïncidence aussi signalée par Josèphe (Ant., I, 6), puis par le livre des Jubilés (ch. VIII) et, à leur suite, par tous les Pères de l'Église en leurs commentaires.

D'autre part, le caractère fictif des noms donnés aux fils de Noé saute aux yeux et s'harmonise avec la prophétie mise dans la bouche de leur père (Gen., IX, 25-27). Chacun d'eux se voit assigné un destin en rapport avec l'étymologie hébraïque de son nom. Ainsi Sem vient du mot hébreu *shem* qui signifie nom, gloire, célébrité ; Japhet, vient de la racine *patah*, ouvrir, dilater, donner de l'espace. Quant à Cham son nom peut venir vraisemblablement de l'égyptien *Kehmi*, terre noire, mot par lequel les Égyptiens eux-mêmes désignaient leur contrée et dont se sert le psaume CV, 28-29 la « terre de Cham » pour signifier le pays d'Égypte.

En résumé, Sem, Cham et Japhet n'ont d'autre valeur que celle d'un nom symbolique : ce sont des noms éponymes comme ceux de la plupart de leurs descendants.

Toutefois, il est à observer que nombre de ceux-ci ont des noms géographiques transformés en noms d'ancêtres si bien

qu'on peut conjecturer que la distribution des peuples s'est faite plutôt suivant leur place sur la carte que d'après des filiations de races proprement dites.

Renan, des premiers, en avait fait la remarque. Pour lui, Sem, Cham et Japhet représentent trois zones : le Nord, le Sud et l'Orient et non trois races, dans le sens scientifique que nous donnons à ce mot.

La forme de générations et d'arbre généalogique que présente la table des peuples ne doit pas faire illusion : c'est la façon dont les anciens et les Hébreux, en particulier, expriment la parenté de races, parenté qu'ils ont établie en se basant sur le voisinage, les dépendances politiques et la similitude de civilisation plutôt que d'après le critérium des langues, des caractères physiques ou des traditions historiques.

Parfois aussi, comme c'est le cas pour Canaan et pour l'Égypte, c'est l'antipathie nationale qui a guidé l'auteur. S'il fait de ces éponymes les descendants d'un père maudit, c'est en souvenir de la captivité d'Égypte et sous la poussée d'hostilité du juif puritain pour les cultes cananéens.

Ce trait suffit à lui seul pour se persuader que la science n'a pas à prendre ici un point de départ pour des recherches linguistiques ou autres de quelque valeur. Qui oserait aujourd'hui rattacher le phénicien, c'est-à-dire le cananéen à la langue égyptienne ou encore le lydien et l'hittite aux langues sémitiques ? De même, quel géographe ne se représente pas l'Arabie comme une péninsule et non comme un prolongement de l'Égypte ? Quel ethnographe confondrait les Éthiopiens avec les Arabes ?

Personne non plus, à cette heure, ne songerait, comme l'auteur biblique, à établir une parenté de race entre Hittites et Cananéens, mais bien un simple voisinage entre les villes de la côte phénicienne et celle de la vallée de l'Oronte. C'est donc, au total, sur une base purement géographique qu'il faut entendre la parenté des peuples, telle que l'expose la table de la Genèse.

Au reste, l'auteur suppose d'abord que la descendance de Noé, quittant les monts d'Arménie s'est rassemblée dans les plaines de la Mésopotamie, à la hauteur de Babylone et ne s'est dispersée qu'à la suite de la confusion des langues. Babylone, ville où l'on parlait tant d'idiomes divers, au temps de l'exil, a pu paraître offrir l'image des principaux dialectes du globe et comme leur source initiale. Il n'en a pas fallu davantage pour donner naissance à ce morceau de folklore biblique, qui fait de Babylone l'ombilicus du genre humain et le point de départ du repeuplement du monde.

On aura vu, dans ses ziggurath ou temples-tour, une œuvre cyclopéenne rappelant l'œuvre des Titans qui avaient voulu escalader le ciel.

C'est de la Mésopotamie qu'Abraham, père de la race élue, partira vers Canaan et, à la rigueur, le chroniqueur biblique aurait pu arrêter là son histoire des origines du peuple d'Israël, mais il avait à cœur d'en faire le centre primordial de l'humanité et devait, en ce cas, montrer la place qu'il occupait dans la filiation des peuples.

De là son exposé de la descendance de Sem et des généalogies parallèles de Cham et de Japhet. Naturellement, sa nomenclature est loin d'embrasser tous les peuples : à l'Orient, elle ne va pas plus loin que l'Élam et ne dit mot ni des Perses, ni des Indiens, ni des races de l'Extrême Orient : à l'ouest, ses connaissances géographiques sont encore plus sommaires et plus confuses, l'Occident lui est presque totalement inconnu, au sud, elles ne dépassent pas les cataractes du Nil et, au nord, les steppes des Scythes et des Sarmates.

Comparée avec la table ethnographique de l'inscription du tombeau de Darius à Naqs-i-Rustam qui compte trente noms de peuples, celle de la Bible est bien moins complète et moins détaillée, surtout en ce qui concerne l'Iran et les peuples d'Europe. Au fond, l'ethnographe biblique ne s'intéresse guère qu'aux races qui occupent le bassin de la Méditerranée orientale ou qui s'y rattachent de quelque façon, autant dire qu'aux peuples qui ressortissaient à l'empire assyrien, au VII^e siècle avant notre ère.

Une particularité de ce morceau, pouvant servir à en fixer presque la date, c'est la description des petits États Syro-phéniciens : Sinéens, Aradiens, Sancariens, Hamathéens, où se reflète un état de choses qui ne commence guère qu'avec Tiglathpilézer III, dans la seconde moitié du VIII^e siècle, après la prise de Samarie, quand l'Assyrie s'aperçoit qu'elle ne pouvait sûrement posséder la Syrie qu'en annexant cette série de petits États de la côte phénicienne et de la vallée de l'Oronte. Et de fait, la carte qu'on pourrait tracer en se basant sur les données du géographe de la Genèse ne diffère pas beaucoup de celle de la chancellerie assyrienne. Races et contrées sont placées dans l'ordre où aurait pu les apercevoir un scribe de Ninive vers l'époque d'Isaïe, en faisant un tour d'horizon.

Au nord, les fils de Japhet. Il est piquant de rapprocher ce second fils de Noé de son homonyme hellénique. *Ιαπετός* dont la mythologie d'Hésiode fait le fils de Gaïa et d'Uranus et le père

de Prométhée, simple coïncidence sans doute dont il serait exagéré de tirer des conséquences philologiques. Quand même cette tradition cananéenne se serait répandue sur les côtes d'Asie Mineure, il n'y a pas vraisemblance qu'elle ait influé en aucune manière sur la rédaction biblique. Sous le nom de Japhet, les Hébreux entendaient l'ancêtre éponyme de tous les peuples situés au nord du Taurus ou dispersés dans les îles et sur le littoral de la Méditerranée : régions qu'ils estimaient d'autant plus vastes et plus étendues, qu'elles leur étaient inconnues et paraissaient situées aux extrémités de la terre : de là, le sens étymologique « dilater » que contient la racine hébraïque du mot Japhet.

Le recenseur biblique n'a pas la prétention de connaître tous les peuples du Septentrion : des sept fils de Japhet il ne donne que la descendance de deux d'entre eux et encore, celle du second, Javan, semble beaucoup moins précise et plus difficile à identifier que la première. Naturellement, les contrées septentrionales de l'Asie jusqu'au plateau de l'Iran lui sont plus familières, étant toutes plus ou moins comprises dans l'ancien empire assyrien.

Du côté de l'Europe, c'était à peu près l'inconnu et les renseignements ne pouvaient être que vagues et flottants.

En tête de la généalogie japhétique figure Gomer, le Gimirrai des inscriptions assyriennes : ce sont les Cimmériens (Ézéch. xxxviii, 6) cantonnés au sud-est de la mer Noire, aux environs du Caucase. On les mentionne, dans l'histoire d'Assyrie, sous le règne de Sargon, comme envahissant le pays d'Urartu (l'Arménie). En Asie Mineure, ils avaient ravagé le royaume des Phrygiens sous Midas, et la Lydie sous Gygès, vers 652 av. J.-C. Ce sont eux qui, plus tard, ont occupé la partie du Bosphore appelée Crimée. Un moment, ils s'abattirent en ouragan sur l'Asie mineure dont une grande partie avait pris de ce fait le nom de Gomer.

La Palestine elle-même connut ce fléau et en conserva un souvenir terrifiant (Ézéch., xxxviii, 15).

Voici maintenant les fils de Gomer.

Le peuple d'Askenas, les As-gu-za-ai d'Asarhaddon qui habitaient au sud du lac Urmia, à l'est des Cimmériens. A partir de Sargon, ils font partie des hordes indo-germaniques qui menacent l'empire assyrien. Ce sont sans doute les Scythes dont l'histoire finit par se confondre avec celle des Cimmériens. Les inscriptions achéménides rendent Gimirri par le perse Saka, Scythes. On comprend que la Bible, à son tour, marque la relation étroite entre Scythes et Cimmériens en faisant d'Askenaz le fils de Gomer (Jérém., LI, 27).

Riphath, qui vient en second lieu, n'est signalé dans aucun texte

cunéiforme. Josèphe identifie ses habitants aux Paphlagoniens, entre la mer Noire, la Bithynie et le Pont, dans le voisinage des Scythes et des Cimmériens, le littoral du Pont-Euxin.

Par contre *Togarma*, troisième fils de Gomer, paraît dans les inscriptions assyriennes sous le nom de Tilgarimmu, contrée que Sargon place près de Kammanu, dans la partie septentrionale du Taurus et Sennachérib en Cappadoce, dans la boucle de l'Halys, au berceau des Hittites. Ézéchiel (xxxviii, 3-6) place ensemble la maison de Togarma et celle de Gomer.

En résumé, la descendance de Gomer comprend diverses branches des Aryens du Nord, répandues entre la mer Noire et la mer Caspienne et menaçant perpétuellement, de ce côté, le royaume d'Assyrie.

Magog, second fils de Japhet, représente un pays qui jusqu'ici n'a pas été retrouvé dans la littérature cunéiforme mais qu'en raison de son association avec Gog, dans les oracles eschatologiques d'Ézéchiel (xxxviii, 2) on peut appliquer aux hordes barbares du Septentrion qui menaçaient l'Assyrie par le nord. Peut-être s'agit-il de tribus cimmériennes établies, à la suite d'une invasion, dans les parties nord-est de l'Asie Mineure, à proximité des districts de Meshek et de Tubal qu'on leur donne comme vassaux (Ézéch., xxxviii, 2 ; xxxix, 1,6).

Madaï, troisième fils de Japhet est le nom d'un peuple qui, vers le milieu du ix^e siècle, apparaît sur le territoire d'Anzan et entre dans le cercle des nations d'Asie Mineure : ce sont les Mèdes (Assyr. : *Ma-da-a-a* ; en grec : Μηδοί) qui en 666-665 ont renversé Ninive avec l'aide de Babylone.

La fondation du royaume des Mèdes date des dernières années de l'empire assyrien. Ils apparaissent, pour la première fois, dans les inscriptions de Salmanasar III (858-824), en relation avec le pays de Par-su-a qui pouvait déjà être la Perse. Ils sont vaincus par Sargon, qui transplante en Médie les gens de Samarie, et ils paient le tribut à Sennachérib. Les Israélites déportés dans les montagnes de Médie y formèrent une colonie importante dont parlent les livres de Daniel, d'Esther et de Judith.

Et l'on arrive au quatrième fils de Japhet qui se nomme Yâwan (Lxx, Ἰουάν, c'est le grec Ἴων, Ionien : c'est le mot dont se servaient les Assyriens et les Perses pour désigner les grecs d'Asie Mineure, en d'autres termes, les Ioniens. Le nom de Iâmanu, chez les Babyloniens et dans les inscriptions assyriennes s'étend même aux îles de la Méditerranée, en particulier, à l'île de Chypre. Sargon se vante d'avoir captivé les Ia-am-na-a qui sont au milieu de la mer qui est au couchant du soleil. Or on a trouvé

à Chypre une stèle de Sargon, aujourd'hui au musée de Berlin.

Dans les inscriptions du tombeau de Darius, les Grecs sont appelés *Iamanai*, tant ceux de la Grèce d'Asie que ceux de la Grèce continentale.

Les Ioniens ont ainsi représenté, aux yeux des Orientaux, toute la race hellénique.

A Javan sont rattachés, par un lien généalogique, diverses îles et contrées du rivage méditerranéen qu'à part Tarsis, il est difficile d'identifier.

Ici, comme le prouvent le livre de Daniel (xi, 30) et le 1^{er} livre des Macchabées (i, 1), la géographie juive s'avère presque complètement déficiente et semble s'arrêter aux côtes de l'Ionie : plus loin, c'est le vaste inconnu, ce qui rend difficile et presque impossible une identification certaine. Toutefois, Elishah, rattaché directement à Javan doit être l'ancien pays d'Alasia des lettres d'Amarna et qui a toute chance d'être l'île de Chypre. Une inscription biblique de l'époque grecque mentionne l'Apollon *Αλασιώ τας*, c'est-à-dire d'Alashia. L'île de Chypre était la première étape des marins phéniciens quand ils se rendaient à Tarsis. Un texte de Ras Shamra cite ensemble *Ym'-n* et *l'sy*, sans doute Yaman, Jawan et Alashish.

Tharsis, donné comme fils de Yawan, se réfère sans doute à la colonie que les Phéniciens avaient fondée dans la Bétique et marque le point extrême de la Méditerranée occidentale comme Chypre en indiquait le point initial. Un texte d'Asarhaddon semble l'indiquer : « Les rois d'au milieu de la mer (la Méditerranée), eux tous, depuis Ia-da-na-na, pays de Ia-man jusqu'au pays de Tarsi-si, se sont soumis à mes pieds », formule qui embrasse toutes les îles et tous les rivages de la Méditerranée, de Chypre à Tartessos, situé au delà des colonnes d'Hercule. Pour aller de l'une à l'autre, il fallait des vaisseaux de haut bord, ceux que les prophètes appellent « les vaisseaux de Tharsis » (Is. xxiii, 1, 6, 10, 14 : Ézech., xxvii, 12).

Kittim, troisième fils de Yawan, n'est pas aussi facile à déterminer. D'après les prophètes (Jérém., ii, 10 ; Ézech., xxvii, 5) il serait ici question d'un groupe d'îles plutôt que d'un continent et ceci conduit à jeter les regards vers les îles de l'Égée plutôt que vers Rome ou l'Italie, comme semble l'insinuer Daniel (xi, 30), et encore moins la Macédoine (I Mach., i, 1) ou Chypre, à l'exclusion des autres îles de la Méditerranée. L'opinion de Josèphe inclinant vers cette dernière acception, s'appuyait peut-être sur le nom de la ville de Kition, fondation phénicienne en Chypre, mais peut-être aussi sur la prétention des juifs chypriotes de

son temps qui pensaient que le nom primitif de Chypre était Cethima et qu'elle avait reçu ce nom du troisième fils de Japhet.

Quant à *Dodanim* ou plutôt *Rodanin* (LXX, Ῥόδοι), quatrième fils de Javan, ce pourrait être l'île de Rhodes qui, dès la plus haute antiquité, était un centre important de commerce et un point de relâche des vaisseaux phéniciens.

Au fond, la plupart des personnages que l'on donne comme descendants de Javan paraissent appartenir, dans l'ensemble, à la race ionienne qui symbolise ainsi la race hellénique tout entière, peuple de marins et de commerçants qui est censé détenir avec les Phéniciens, l'empire de la Méditerranée.

Avec Tubal, cinquième fils de Japhet, on revient en Asie Mineure. Au VIII^e siècle, on désigne sous ce nom une région de l'Anti-Taurus qui possédait de riches mines de fer, ce qui a suggéré aux auteurs bibliques l'idée d'appeler Tubalcaïn (Gen., iv, 22) l'inventeur de la métallurgie. Avant la conquête assyrienne, Tabal ou Tibal avait appartenu au royaume hittite sous le nom de principauté de Kissuwadna.

Dans les textes assyriens, Salmanasar III (858-824) en la XX^e année de son règne passe l'Euphrate et se rend au pays de Tabal (Ta-ba-li) où il reçoit le tribut de vingt-quatre rois. Tabal voisinait, à l'est, avec les anciennes principautés de Hannigalbat et de Kummukh sur le haut Euphrate.

Meshec, sixième fils de Japhet, à l'ouest de Tabal, est l'ancien district de Mushi qui, lui aussi, avait appartenu à l'ancien empire hittite.

Les deux contrées, l'une sur le versant oriental, l'autre sur le versant occidental de l'Anti-Taurus étaient étroitement associées. Chez les prophètes de l'époque assyrienne et même après, Javan, Tabal, Meshec sont nommés ensemble (Is., LXVI, 19 ; Ézéch., XXXII, 26 ; XXXIX, 1). On les présente comme des peuples guerriers particulièrement redoutables, des marchands d'esclaves et des trafiquants en métallurgie.

Le dernier fils de Japhet est *Tiras*, contrée sans doute limitrophe à celle de Muskhi et se référant soit à la Cappadoce, soit à la Bithynie, soit à la Troade, soit à la Lydie. A cause d'une certaine assonance, on est porté à songer au berceau des Tyrséniens ou Etrusques (Τυρσηνοί), les Turusha des inscriptions égyptiennes, pirates fameux qui, sous Mérenptah, faisaient partie des peuples de la mer et habitaient les côtes du rivage lydien ; ils appartiennent à l'ère préhellénique et sont apparentés aux Crétois et aux Cariens.

Ainsi, au total, les descendants de Japhet, dans la géographie prophétique, sont disséminés dans la partie du monde, qui, aux yeux des Palestiniens, constituait la zone boréale, suivant une ligne qui allait de la mer Caspienne aux colonnes d'Hercule.

* * *

De la région nord, l'auteur biblique passe aux régions australes dont il considère les races comme maudites et tout au plus bonnes pour fournir des esclaves. C'est le châtiment mérité par Cham, le plus jeune fils de Noé, à cause de son irrévérence envers son père. Comme fils, on lui donne les chefs de quatre grands peuples pour la plupart africains : Chus, Misraïm, Put et Canaan.

A l'extrême pointe méridionale, *Kuû* qui correspond à l'Éthiopie, la Nubie actuelle, avec une partie du Soudan jusqu'à Khar-toum. Un passage d'Isaïe (xxxvii, 9) éclaire cette interprétation et la rend indiscutable, lorsqu'il parle de la campagne de Tichaka, roi de Kuû, le Tarku des Assyriens. Asarhaddon décrivant ses conquêtes en Égypte dit : « J'ai soumis le pays de Musri (la Basse-Égypte, le Delta égyptien), puis le pays de Paturisi (la Haute-Égypte jusqu'à Syène) et le pays de Kushi (l'Éthiopie et la Nubie) ». Toutefois le géographe biblique n'a pas une idée bien nette de ces contrées, faisant de l'Éthiopie un prolongement de l'Arabie, comme si celle-ci n'était pas une péninsule indépendante.

Il s'en suit que les Kouschites sont représentés tantôt comme des Africains, à côté des Égyptiens (Is. xx, 3), et tantôt comme des Arabes (Gen. x, 7). Effectivement, à propos des rameaux issus de la souche de Kus, la Genèse rattache à l'Éthiopie et au Soudan les districts d'Arabie, *Hévila* qui en occupe le centre et le nord-est, *Sabata*, principale ville du pays d'Hadramaut, à l'est du Yémen, où l'on pratique actuellement des fouilles importantes, *Raema* ou plus exactement *Regma* suivant l'orthographe des Septante, qui se rapproche ici d'une inscription minéenne, *Saba* que les textes assyriens de Tiglathpilésér IV et de Sargon montrent associé aux Aribi, *Dedan* dont il faut chercher le site dans l'Arabie du nord, sur les confins du royaume d'Édom.

Il faut se souvenir que, dès 715, Sargon eut affaire avec certaines tribus arabes qui refusaient le tribut et eut à assurer la sécurité de la grande route commerciale qui conduisait au Yémen et à Hadramaut. Parmi les tribus nommées sont les Khasapa, les Ibadidi et

les Marsimani. Samsi, reine des Arabi, dans le désert du nord, envoya des présents ; de même, Itamar de Saba. Les tribus arabes entraient aussi dans des coalitions contre l'Assyrie ; elles étaient en rapports étroits avec les États palestiniens et en suivaient les vicissitudes politiques. Par ce moyen, les prophètes du VII^e siècle ont pu avoir des renseignements sur ces contrées éloignées, mêlées aux affaires palestiniennes.

Ce n'est pas une des moins intéressantes particularités de la présente table ethnographique que de faire sortir les Babyloniens et les Assyriens des régions de l'Arabie, contrée qui, jusqu'ici, semble avoir été le berceau des Sémites. Le héros éponyme qui assure cette liaison entre deux grandes branches sémites méritait une mention spéciale. Son souvenir s'était perpétué en Canaan sous l'image d'un chasseur de lions, tel que les cylindres babyloniens représentent Gilgamès. Ce personnage de légende était sans doute de la race ou même un de ces néphilim qui ont tant intrigué les commentateurs de la Genèse, héros ou demi-dieux, semblables aux héros des poèmes Sumériens.

Le héros biblique Nemrod est donné comme fondateur de Babylone qui, de ce fait, se trouve rattachée à la race maudite de Cham tout autant que Canaan. Ici se retrouve une idée de haine contre l'empire babylonien qui avait détruit le royaume de Juda.

Comme cités-états fondées par Nemrod, on cite d'abord *Babel* que les textes babyloniens font remonter à la création du monde ; *Erek*, l'Uruk de la littérature babylonienne, une des plus anciennes villes du bas-Euphrate, la Warka moderne : là se trouvait le sanctuaire principal d'Anu et d'Ishtar : c'était, de plus, le théâtre des exploits de Gilgamès ; *Akkad*, la capitale de Sargon l'ancien, autrefois la métropole de Babylone : les Babyloniens sont des Akkadiens ; *Kalneh*, probablement Nippur, la vieille ville d'Enlil où se trouvait le sanctuaire central des anciens royaumes de Sumer et d'Akkad.

Après ces fondations de villes babyloniennes, akkadiennes, sumériennes, Gilgamès-Nemrod part pour fonder d'autres villes du nord, en pays d'Assur, l'Assyrie.

Il fonde *Ninive*, dont Sennachérib voulut faire une des premières villes de l'univers.

Comme autres fondations du héros biblique, dans la même contrée, on cite *Rekoboth-Ir*, la Nina des inscriptions cunéiformes, en face de Ninive, la Mossoul actuelle ; *Kalah*, l'ancienne Nimrud, à l'embouchure du Zab, dont Salmanasar I^{er}, vers 1300, avait fait sa capitale ; *Resen*, située sans doute entre Ninive et Nimrud.

Revenant aux autres fils de Cham on a, en seconde ligne, *Misraïm* qui est le nom traditionnel de l'Égypte et, plus particulièrement, d'après le style de la chancellerie assyrienne, la Basse-Egypte, le Delta égyptien. Que l'Égypte se rattache à la race maudite de Cham n'a rien pour surprendre, quand on connaît la haine séculaire des Israélites pour leurs anciens oppresseurs. Si *Put* (Pu-uta, en babylonien), ou la Libye, partage le même sort, c'est qu'elle est la voisine occidentale de l'Égypte. Quant à *Canaan*, il va de soi qu'il ait même origine que l'Égypte, ayant été pendant près de trois siècles, une province égyptienne et méritant, à cause de son culte abhorré, une haine au moins égale.

Voici maintenant leurs descendances respectives. A *Misraïm* se rattachait *Lud* qu'on a tort, ce semble, d'identifier aux Lydiens d'Asie Mineure et qui s'accommoderait mieux d'une contrée voisine et dépendant de l'Égypte ; *Anamim*, habitants de la grande oasis du Sud ; *Naphtuhim*, le pays compris entre l'oasis d'Amon et l'oasis de Kenn : c'est l'oasis moyenne ; *Lehabim*, tribus lybiennes à l'est de Cyrène, en égyptien *Lebu*, d'où sont sortis, d'après l'auteur biblique, les Philistins et les Kapthorim, détail qui s'accorde peu avec d'autres données de la Bible (Soph., II, 5 ; Ézéch., xxv, 16) et qui provient peut-être de ce que les Philistins étaient compris parmi ces peuples de la mer qui envahirent l'Égypte et qui étaient alliés aux Libyens ; *Petrusim*, gens de la Haute-Egypte avec Thèbes comme centre ; *Kalushim*, populations à l'est de l'oasis d'Ammon.

Les tribus et peuples issus de Canaan occupent l'espace compris entre le Liban et le Nahal Musri.

En tête, *Sidon*, qui représente les Phéniciens : eux-mêmes s'appelaient Sidoniens : ils furent souvent un nœud d'intrigues contre les Assyriens ; en 677, Sidon fut détruite, sous Abdi-Milku, par Asarhaddon ; en seconde ligne, les *Hittites*, sans doute ceux de la Syrie du nord et de la Syrie centrale qui étaient limitrophes du royaume d'Israël ; puis, les *Jébusites*, branche cananéenne qui occupait Jérusalem avant sa conquête par David, l'ancienne Uru-salim des lettres d'Amarna, gouvernée par le fidèle Abdi-Khiba ; les *Amorites*, anciens habitants du pays d'Amurru ; les *Arkites*, les Irkatu des lettres d'Amarna, tribus syriennes soumises par Thotmès III ; les *Sinéens*, les Siannu dont fait mention Tiglath-piléser III : c'est un peuple du sud de la Palestine dont la limite, au sud, était le Nahal Musri.

Revenant vers le Nord l'ethnographe biblique cite les gens d'*Arvad*, ville célèbre de la Phénicie septentrionale. Ézéchiel (xxvii, 8, 11) les donne comme d'excellents navigateurs et des guer-

riers courageux. Révoltés contre l'Assyrie, ils furent châtiés par Tiglathpilésér III. A leur suite, les *Sémarites* qui rappellent les Simirri des inscriptions assyriennes. Eux aussi, au temps de Thotmès III et de Sétî 1^{er} furent associés aux Égyptiens. Il est question de la ville du Sumur dans les lettres d'Amarna. Tiglathpilésér III compte l'État de Samura comme une des 19 villes du royaume d'Hamath : elle appartenait à la province assyrienne de Syrie du nord, dont le premier préfet fut le futur roi Salmanasar.

Enfin le royaume Syrien de *Hamath*, d'origine hittite.

Les provinces d'Arvad et de Simirra prirent part avec Damas et Samarie à la révolte de Yaubidi de Hamath contre Sargon.

Il est intéressant, pour dater l'âge minimum du morceau de remarquer que le groupement des États de Siannu, d'Arvad, de Simirra et de Hamath correspond à la situation politique des États syro-phéniciens au temps de Tiglathpilésér III, donc vers la seconde moitié du VIII^e siècle.

La descendance de Sem, venant après celle de ses frères Cham et Japhet, est, aux yeux du recenseur biblique, la plus importante de toutes, étant celle qui fournit aux Israélites, leurs ancêtres directs et montrant leur affinité avec les peuples qui les entourent. Ces nations diverses sont réparties le long de l'ancienne route postale qui reliait Suse à Sardes. Sem, par rapport à ses frères, occupe la zone centrale de l'Asie antérieure et apparaît comme le centre du monde. Sa limite extrême, du côté de l'Orient, est le pays d'*Elam*, ce qui est exprimé par sa qualité de fils aîné ; certes, ceci n'est vrai, ni au point de vue ethnique ni au point de vue linguistique, encore que les Élamites aient longtemps vécu dans le cercle de la culture suméro-babylonienne.

En revenant du côté de l'ouest, on trouve, comme région limitrophe, *Assur*, qui reparaît comme second fils de Sem, ici après avoir figuré précédemment comme petit-fils de Cham par Nemrod, fils de Kush. Assur est sans doute l'éponyme de la nation assyrienne et non la ville d'Ashur, son ancienne capitale.

Ici la linguistique rentre dans ses droits, car l'assyrien est une langue sémitique.

Arpaksad, troisième fils de Sem, désigne un pays situé entre la Médie et l'Assyrie. A l'époque pré-assyrienne, il formait un royaume indépendant qui, sous Sargon, devint la province d'Arpaka. D'après l'auteur biblique, Arphaxad (xi, 10) est institué chef de la descendance d'Héber et de Tharé, ancêtres d'Abraham, ce qui veut dire qu'ils sont venus du pays d'Arphaxad, donnée

que semble contredire la tradition qui les faisait venir d'Ur en Chaldée. Les Hébreux auront eu, sur le point de départ de leurs ancêtres directs, des versions divergentes. Le pays d'Arphaxad ou pays des Kasdes est placé par Ptolémée au nord de l'Assyrie, vers les monts Gordyées, dans la région occupée par les Kurdes.

Lud, le quatrième fils de Sem, si l'on s'en rapporte aux inscriptions assyriennes, est le nom géographique d'une contrée située au nord du mont Masius, entre le haut Tigre et l'Euphrate. Adadnirari I en avait fait la conquête.

Enfin *Aram* clôt la liste des fils de Sem. Au temps des prophètes, la race araméenne formait une série de quatre États dont le principal était celui de Damas.

Ici, les inscriptions assyriennes manquent complètement pour reconstituer les noms géographiques que recouvrent ceux que le texte biblique donne comme fils d'Aram et d'Arphaxad. On notera seulement que la descendance de Sem, partie sans doute de la plaine de Sennaar, va planter ses tentes jusqu'au fond de l'Arabie en essaimant en route ses clans et ses tribus. La Genèse (x) ne les suivra pas dans leurs pérégrinations vers le sud ; elle ne s'intéresse plus, désormais, qu'à la branche térachite qui traverse l'Euphrate pour se rendre au pays de Canaan.

* * *

Cette vue d'ensemble sur la façon dont les prophètes d'Israël se représentèrent le monde, l'idée qu'ils se sont faite de l'humanité, la place qu'ils revendiquent pour leur race dans l'ensemble des peuples de la terre, les liens de parenté ethnique qu'ils établissent entre les nations du globe connues d'eux, la manière dont ils imaginent le peuplement de la planète, comment ils s'expliquent à eux-mêmes la diversité des races, des langues, des civilisations sont du plus grand intérêt.

Assurément, nul ne s'étonnera que leurs vues, en ces différents domaines, ne coïncident guère avec celles de la science moderne ; le contraire serait plutôt surprenant et contredirait les lois générales du développement humain.

Sur ces divers points comme sur beaucoup d'autres, leurs conceptions nous semblent naïves et enfantines. Il ne pouvait en être autrement. C'est le savoir des premiers âges, avec ce qu'il comporte d'erreurs inévitables. En général, les anciens manquaient du sentiment ethnographique comme du sentiment linguistique ; leurs notions de géographie sont vagues et mal assu-

rées. Ce n'est pas dans leur sillage que peuvent s'engager aujourd'hui les géographes, les philologues et les ethnologistes, mais il ne faut pas oublier que longtemps, on peut dire jusqu'à nos jours, cette page de la Bible a été l'unique source d'informations à laquelle puisaient les historiens d'autrefois et même l'enseignement officiel à tous les degrés. Et ces notions sont si fortement ancrées dans les esprits qu'on a peine à s'en libérer !

Il n'est point dans notre intention de mettre ici en parallèle ces conceptions bibliques qui furent celles de toute l'antiquité judéo-chrétienne avec celles que la préhistoire, l'ethnologie, la linguistique et la géographie professent de nos jours, pas plus que nous ne songerions à confronter avec elles ce qu'Homère ou Hésiode ont dit et pensé sur ces mêmes sujets.

Il nous suffit à nous, historiens, de prendre ces documents pour ce qu'ils sont et pour ce qu'ils valent, c'est-à-dire comme des échos de la voix des prophètes et si nous n'y trouvons pas le dernier mot de la science, du moins nous y découvrons l'idée fondamentale qui a nourri le prosélytisme juif après l'exil et qui avive encore la propagande chrétienne, celle de ramener tous les peuples à leur unité première et à un centre religieux unique.

La tragédie " shakespearienne " en France au temps de Shakespeare ⁽¹⁾

par M. Raymond LEBÈGUE,

Professeur à la Faculté des Lettres de Rennes.

II

III. LA TRAGÉDIE IRRÉGULIÈRE APRÈS 1620.

A partir de 1620 environ, la plupart des dramaturges firent éditer leurs œuvres à Paris, et non plus à Rouen ou dans d'autres villes de province (2) : ce fait nous révèle les progrès de l'activité dramatique de la capitale. Désormais, même s'ils habitent, comme Corneille, la province, c'est à Paris qu'ils essayent de faire jouer leurs pièces, c'est du public parisien qu'ils attendent la consécration de leur talent. Ceux qui continuent à les publier en province, et qui travaillent uniquement pour le public de leur ville ou de leur région, sont en retard sur le mouvement dramatique ; ils cultivent des genres archaïques, ou bien ils imitent, avec un retard plus ou moins grand, les pièces qui ont eu du succès à Paris. Nous pouvons laisser de côté les tragédies provinciales (3).

Mais cette date de 1620, à laquelle nous avons arrêté notre exposé chronologique, n'est pas signalée par une diminution de l'indécence ou de l'horreur. Sans doute, la tragi-comédie, qui va bientôt prendre un grand essor (4), ne présente pas des spectacles aussi horribles que ceux de la tragédie ; mais les actions violentes et sanglantes y abondent, et, comme l'intrigue y est généralement fondée sur l'amour, les situations, les paroles et les actes sont souvent contraires à la morale et à la décence. Nous allons passer rapidement en revue les dramaturges célèbres qui ont composé, à cette époque, des tragédies et des tragi-comédies : on verra qu'ils n'ont pas, plus que leurs obscurs devanciers, respecté les bienséances.

(1) Voir le n° 13, du 15 juin 1937, de la *Revue des Cours et Conférences*.

(2) Cf. H. C. Lancaster, *History*, 1^{re} partie, p. 70, 157 et 231.

(3) H. Potez, dans sa thèse latine, et H. C. Lancaster (*History*, I, p. 424-431), ont étudié une tragédie composée par Joyel pour les comédiens de Douai et publiée en 1633 ; dans cette pièce archaïque, on assiste à un horrible empoisonnement et à trois suicides ; à la fin, quatre cadavres jonchent le sol, et un spectre tire le rideau ! A Rouen, on publie en 1640 la tragédie anonyme de *Rosimonde*, où cinq cadavres s'accumulent sur la scène dès le 3^e acte et où deux époux s'entre-tuent au dénouement.

(4) Les sujets de ces pièces romanesques sont empruntés à des ouvrages très divers, parmi lesquels dominent les romans espagnols, français, etc..

Alexandre Hardy commença à publier ses drames seulement en 1623. Ses tragédies ne sont pas toutes coulées dans un même moule : les unes sont plutôt oratoires et psychologiques ; dans les autres, il cherche surtout à produire une impression d'horreur. Mais toutes nous font voir au moins une action violente ou un cadavre ; les violences et les spectacles macabres y sont bien plus nombreux que dans le théâtre de Garnier. D'autre part, on peut noter dans ses pièces un grand nombre de paroles, de gestes et de situations contraires à la décence ou à la morale sexuelle (1). Voici quelques exemples caractéristiques. L'adultère fournit le sujet de *Procris*, d'*Alcméon* et de la tragi-comédie de *Lucrece*, où la constatation d'un flagrant délit est suivie de trois meurtres. Nous assistons aux préliminaires du viol de Timoclée et des filles de Scédase. A la fin de la tragi-comédie d'*Aristoclée*, la jeune héroïne périt sur la scène, écartelée par ses deux amoureux dont chacun s'efforce de l'entraîner (2). *Scédase* et *Alcméon* rivalisent en horreur avec les tragédies publiées entre 1600 et 1620 ; dans la première de ces deux tragédies, les filles de Scédase sont égorgées et jetées dans un puits, d'où l'on retire ensuite leurs cadavres ; nous retrouvons dans cette pièce le réalisme macabre des mystères. Après avoir tué sa mère, Alcméon s'efforce de faire accepter par sa femme sa liaison adultère ; pour se venger, elle le rend fou furieux et livre à son épée leurs jeunes enfants ; puis il se bat avec ses deux beaux-frères, et tous trois meurent. Ces trois cadavres restent sur la scène pendant le 5^e acte.

Théophile de Viau a montré, dans *Pyrame et Thisbé*, un goût plus délicat ; néanmoins, il mit sous les yeux du public une agression suivie de mort d'homme, et deux suicides. En transformant sa tragédie de *Tyr et Sidon* en tragi-comédie, Jean de Schelandre a mis à la scène le meurtre de Léonte, et ajouté les discours répugnants d'un vieillard ivre, luxurieux et trompé par sa femme (3). Quant à la génération suivante, qui a donné au théâtre un magnifique essor, elle a souvent représenté des scènes macabres et des actions violentes ou indécentes. L'un des plus féconds dramaturges, Rotrou, nous fait assister, dans son *Hercule mourant* (1636), au délire de Déjanire, à l'agonie et à l'apothéose d'Hercule (4). L'histoire d'une femme qui, après

(1) Cf. Rigal, *Alexandre Hardy*, p. 263-541 et 664.

(2) Dans la tragédie de L'Espine, intitulée *La Descente d'Orphée aux Enfers*, les Bacchantes déchiraient le héros sur la scène.

(3) Cf. La Vallière, *Bibliothèque du théâtre françois*, t. II, p. 2.

(4) H. C. Lancaster remarque avec raison que cette tragédie est plus spectaculaire que l'*Hercules in Œta* de Sénèque, dont Rotrou s'est inspiré (*History*, I, p. 687).

avoir été violée par un officier romain, lui fit couper la tête et apporta celle-ci à son mari, parut à Rotrou assez dramatique pour être mise à la scène ; mais combien sa *Crisante* (1) est plus lugubre que le récit de Plutarque ! Non content de faire de ce viol le thème de la pièce et le sujet de nombreuses lamentations ou discussions, il a inventé trois évanouissements, une hallucination, trois meurtres et deux suicides ! Les évanouissements, l'hallucination, un meurtre et trois suicides ont lieu sur la scène, et la tête de Cassie est apportée dans une chambre « tapissée de deuil ». D'autre part, la décence et la morale sexuelle sont souvent offensées dans ses tragi-comédies (2).

Et Corneille ? L'*Illusion comique* n'est pas la seule œuvre « shakespearienne » de sa jeunesse. S'il a remplacé par des récits certaines scènes mouvementées des *Mocedades del Cid*, par contre sa première tragédie était plus spectaculaire que la *Médée* de Sénèque ; le public y assistait à des scènes de magie, à la mort de Créuse et aux suicides de Créon et de Jason. Sa tragi-comédie de *Clitandre*, qui sera réimprimée sous le titre de tragédie, contient des indications scéniques telles que celles-ci :

Comme Dorise est prête de tuer Caliste, un bruit entendu lui fait relever son épée, et Rosidor paroît tout en sang, poursuivi par ses trois assassins masqués. En entrant, il tue Lycaste ; et retirant son épée, elle se rompt contre la branche d'un arbre. (Avec celle de Dorise), il tue Gêronte, etc...

Dans la même pièce, Dorise n'échappe à un viol qu'en éborgnant Pymante (3). Benserade a laissé le souvenir d'un poète aimable et galant ; cependant, à la fin de sa *Cléopâtre* (1637), il présentait aux yeux du public le groupe de Cléopâtre et de ses deux suivantes mortes ou mourantes. La Calprenède fit mieux encore : à la fin de la *Mort de Mithridate* (1637), Pharnace, entrant dans le palais, voit son père et Hypsicratée sur leurs trônes, et trois suivantes à leurs pieds, tous immobiles et sans vie ; car ils viennent de s'empoisonner.

(1) Jouée probablement en 1635, elle fut publiée en 1640. Voir les variantes à la fin du tome IV de l'édition de 1820.

(2) H. Gillot a cité de nombreux exemples dans son article sur le *Théâtre d'imagination au XVII^e siècle* (*Revue des Cours et Conférences*, XXXIV, 2^e série, p. 585). Dans *Cléogénor et Doristée* (1634), comme dans l'*Illusion comique*, une femme mariée reproche à celui qu'elle aime de ne pas répondre à sa flamme et de l'exhorter à la vertu ; son mari vient l'interrompre ; la scène est d'autant plus scabreuse que l'objet de sa passion est une jeune fille habillée en homme qui, peu après, pour faire cesser les avances de cette femme, découvrira sa poitrine.

(3) Sur *Clitandre*, cf. Rivaille, *Les débuts de P. Corneille*, p. 1936, 169-173.

* * *

Examinons maintenant diverses catégories de faits contraires aux bienséances. Très fréquemment l'amour fait oublier l'honneur et la pudeur. Les couples d'amoureux continuent à s'embrasser, et même se permettent d'autres privautés (1). Dans maintes tragi-comédies, les jeunes filles s'abandonnent à leur amants et deviennent enceintes. Des accouchements s'opèrent, non plus sur le théâtre, comme dans la *Philarchie des Dieux* (1612) (2), mais dans la coulisse. Les couples adultères ne sont pas rares. Trois pièces de Hardy : *Scédase*, *Timoclée*, et la tragi-comédie de la *Force du sang*, la *Crisante* de Rotrou, les *Lucesse* de Chevreau et de Du Ryer ont pour sujet un viol ; et dans la plupart de ces pièces, on assiste aux préliminaires, et ensuite les personnages insistent lourdement dans leurs paroles sur la violence qui a été commise. L'inceste n'est plus réalisé que dans le *Torrismon* de Dalibray (1636), où il est dû à l'ignorance des liens de parenté et où il entraîne un double suicide (3) ; mais dans les tragi-comédies de La Morelle et de Mareschal un personnage éprouve des sentiments incestueux. Citons enfin la seule tragédie qui ait été consacrée à Pasiphaë (1627) ; au début de la pièce, la reine vient d'accoucher, et, sur la scène, Minos considère d'un œil méfiant le bébé Minotaure ; on ne peut rien imaginer de plus grotesque et de plus répugnant (4).

Passons aux spectacles violents ou macabres. En 1628, dans la préface de *Tyr et Sidon*, François Ogier croit pouvoir attribuer à une cause religieuse l'absence d'actions sanglantes dans le théâtre antique : « Toutes ces sanglantes exécutions s'entendent estre faictes derrière la tapisserie ; et cela de peur que la solennité

(1) Cf. La Serre, *Pandose* ; Auvray, *Madonte* ; Mairet, *Sophonisbe*, III, 4 ; Rotrou, *la Céliane*, II, 2 ; La Vallière, *Bibliothèque*, III, p. 7, 34, 49, 101 ; 179, 183, 189-196, 204, 212, 290-292, 296, 309, 317, 324, 377, 446, 452, 527 ; Parfaict, *Histoire du théâtre français*, IV, p. 477 et 509, V, p. 134 et 180 ; et aussi la fin de l'*Alceste* de Hardy.

(2) Rhea y constatait sa délivrance en ces termes poétiques :

Je tombe tout à plat, mon fils me sort du ventre !

(3) Dans l'avis au lecteur Dalibray justifie le sujet de sa tragédie en citant l'exemple des *Œdipe* de Sophocle et de Sénèque : à la différence de la Canace de Ricci, *Œdipe* et *Torrismon* ne pèchent que par ignorance.

(4) Les comédies du temps pourraient fournir une ample contribution à l'étude de l'indécence. On connaît les scènes extrêmement libres qui se succèdent dans les *Galanteries du duc d'Ossonne* (1636), de Mairet. La même année Benserade publiait la très scabreuse comédie d'*Iphis et Iante*.

ne soit profanée par le spectacle de quelque homicide » ; ainsi, il suggère au lecteur la conclusion suivante : puisque nos pièces de théâtre ne font pas partie du culte chrétien, rien n'empêche d'y verser le sang.

Pour cette époque, le document le plus instructif n'est pas telle préface ou telle tragédie, c'est le mémoire que Laurent Mahelot, décorateur de l'Hôtel de Bourgogne, fit sans doute en 1634. Il y décrivait la mise en scène de 71 pièces, parmi lesquelles les tragi-comédies forment la majorité. La prison y est mentionnée dix fois pour neuf pièces (1). Il faut cinq fois des tombeaux (2), dix fois du sang (3), neuf fois un poignard (4). Mentionnons enfin un brancard couvert de noir (5), une femme sans tête (6), quatre têtes feintes (7) et deux cœurs (8).

Plusieurs de ces accessoires méritent des commentaires. Le public était vivement ému en voyant le héros innocent passer dans une prison les derniers moments qui précédaient son exécution (9) ; il attendait la scène de la prison, le monologue en alexandrins ou les stances du prisonnier : c'était une « attraction » presque obligatoire (10). Dans le *Discours de la Tragédie* (1639), Sarasin compte parmi les éléments des tragédies antérieures à *Sophonisbe*, les duels, les déguisements, les prisons et les naufrages. La Mesnardière, en 1640, constate que « le spectacle des prisons est assez ordinaire parmi les actions tragiques » et qu'« on en tire l'un des spectacles qui donnent le plus de pitié ». Il enseigne la manière de leur donner un aspect « effroyable » ; car « plus ces lieux sont horribles, plus ils touchent le spectateur par un sentiment de pitié ». D'Aubignac, à son tour, conseillera d'observer la vraisemblance en plaçant ce décor (11).

Victor Hugo s'est vanté d'avoir introduit sur la scène française des tentures noires, des cercueils et la hache du bourreau. Il se trompait : déjà, les dramaturges contemporains de Louis XIII

(1) Edition H. C. Lancaster, 1920, p. 67, 69, 72, 75, 86, 89, 91, 103.

(2) P. 80, 87, 90, 91, 103.

(3) P. 70, 71, 73, 75, 86, 90, 93, 101, 103, 104. Parfois il faut un mouchoir ensanglanté ou des éponges remplies de sang.

(4) P. 67, 75, 87 et n., 89, 92, 97 (deux poignards), 102, 105.

(5) P. 104.

(6) P. 73.

(7) P. 73, 75, 79, 82.

(8) P. 78 et 102.

(9) Dans les tragi-comédies, comme dans l'*Illusion comique*, il arrive souvent qu'on le libère ou qu'on le fasse évader.

(10) Cf. Holsboer, *L'histoire de la mise en scène dans le théâtre français de 1600 à 1657*, 1933, p. 111 et 134-136.

(11) Cf. La Mesnardière, *Poétique*, pp. 413-414, et D'Aubignac, *La Pratique du théâtre*, 1927, p. 361.

avaient employé ces moyens faciles de terrifier le public. Mahelot énumère « un bûcher tendu de noir », des « draps noirs pleins de larmes », « une pyramide pleine de bougies et un cœur dessus, le tout tendu de noir avec des larmes », « un eschaffaut tendu de noir » (1) ; dans le théâtre de Rotrou, on peut citer, outre *Crisante* et la comédie de *la Bague de l'oubli*, l'*Hypocondriaque*, où Cloridan se tient pendant tout un acte dans un cercueil.

L'accessoire de la tête « feinte » nous rappelle la machinerie des mystères (2). Les humanistes qui avaient composé des tragédies en français, n'en avaient pas fait usage. Mais il fallut des têtes coupées pour représenter la *Philanira* de Roillet, le *Polyphonlès* écrit en vers grecs par Grieu, l'*Orbec-Oronte* de Du Monin, le *Pyrrhe* de Heudon, la *Forsennata principessa*. Au temps de Richelieu les décapitations sont aussi fréquentes dans les pièces de théâtre que dans la réalité. Voici une liste, probablement incomplète, des pièces où figure cet ornement : la *Tomyre victorieuse* de Borée (Lyon, 1627), la *Leucosie* et la *Parlénie* de Hardy, l'*Argénis* de Du Ryer (1631), la *Dorinde* d'Auvray (1631), le *Thyeste* de Monléon (1638), la *Crisante* de Rotrou, la *Juste vengeance* (1641), le *Thomas Morus* de La Serre (3) (1642), et l'*Illustre Olympie* de Desfontaines (1644). Tantôt la tête est tenue à la main, tantôt elle est fichée au bout d'une lance, tantôt elle est apportée sur un plat. L'*Orbec-Oronte*, le *Pyrrhe*, le *Thyeste* et le *Thomas Morus* appartiennent à la 3^e catégorie ; les auteurs ont dû puiser cette idée scénique dans le *Thyestes* de Sénèque.

Disons un mot des mains ou des bras coupés. On apporte sur la scène ces funèbres débris dans l'*Adrianus*, tragédie scolaire du R. P. Cellot (1630), dans la *Panthée* de Durval (1639), et dans le *Thyeste* de Monléon, qui imite sur ce point la tragédie de Sénèque.

Des cœurs humains avaient déjà été exhibés au public dans la *Forsennata principessa* et dans la *Tragédie mahommétiste* ; on continue à en montrer, mais on ne revoit plus la scène de cannibalisme qui terminait la seconde de ces pièces. L'auteur d'une tragédie de *Sophronie* (Troyes, 1619) invente cet épisode macabre : après avoir tué dans la coulisse un conseiller d'Aladin, un soldat

(1) P. 69, 74, 77, 78. Cf. aussi la *Généreuse Allemande* de Mareschal (1631), le *Véritable Coriolan* de Chevreau (1638) et l'*Inceste supposé* de La Caze (1640).

(2) Cf. G. Cohen, *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux du Moyen Age*, 1926, p. xxxvi et 150.

(3) Avant de composer cette pièce, Puget de La Serre avait fait un voyage en Angleterre.

sarrasin apporte son cœur sur la scène (1). Désormais, sauf dans la tragédie provinciale de Griguette, *La mort de Germanic* (2) (Dijon, 1646), on ne verra plus sur la scène des cœurs humains, mais un cœur de biche qu'un personnage déclare être celui d'une femme condamnée à mort (3).

* * *

Les auteurs de mystères avaient tiré prétexte des guérisons de possédés qui sont rapportées dans les Évangiles et dans la Légende des saints, pour mettre sur la scène des démoniaques, dont les gesticulations, les coq-à-l'âne, les scatologies et les obscénités étaient, pour le public, un sujet d'effroi et d'amusement. C'était un épisode traditionnel (4). Au xvi^e siècle, les auteurs de tragédies ne s'interdirent pas ces scènes à effet, mais les accès de folie auxquels ils nous font assister sont peu nombreux ; citons *Athamas* et *Polyphontès*, tragédies scolaires de Grieu, le début de *Saül le Furieux* de La Taille (5), l'hallucination de Phèdre dans l'*Hippolyte* de Garnier. Mais, à partir du début du xvii^e siècle, c'est une épidémie de folie qui s'abat sur les héros de théâtre (6) ; et si le théâtre était un fidèle miroir des mœurs du temps, il faudrait convenir que les contemporains de Louis XIII étaient mûrs pour les Petites Maisons !

La folie sévit dans la tragédie. Les spectateurs sont terrifiés par les déclamations et les hallucinations du héros, qui s'appelle Tiribaze (7), Hérode, Alcméon, Theodoricus (8), Déjanire, Hercule, Cosroès, etc.. Les transports d'Hérode sont un épisode traditionnel qui orne la *Mariamne* de Hardy, l'*Herodes infanticida* de Heinsius, la *Mariamne* de Tristan ; dans cette dernière pièce, Mondory faisait de tels efforts qu'il eut, en mimant la folie, une attaque d'apoplexie : ses transports, selon Corneille, « plaisaient

(1) Cf. H. C. Lancaster, *History*, I, p. 180.

(2) Et peut-être dans la *Florice* de Passar qui fut jouée en 1634 et qui n'a pas été conservée.

(3) Cf. l'*Inceste supposé* de Hardy et la tragi-comédie de La Caze, qui porte le même titre. Déjà au xiv^e siècle, dans le *Miracle de Berthe*, un cœur de porc était substitué à celui d'une femme condamnée à mort.

(4) Cf. Lebègue, *La tragédie religieuse*, p. 12.

(5) Dans les *Saül* de Billard et de Du Ryer on ne voit pas le moindre accès de folie.

(6) Je renonce à les compter, et je renvoie les lecteurs à l'article de Van Roosbroeck, *A common-place in Corneille's Mélite : the madness of Erasle* (*Modern Philology*, 1919), et à la thèse de L. Rivaille sur les *Débuts de P. Corneille* (p. 396-398). Bien des pièces s'intitulent *La folie de...*, ou *Les folies de...*

(7) Dans *Tyr et Sidon*, 1608.

(8) Héros d'une tragédie latine du P. Caussin (1620).

extraordinairement » et, après l'avoir vu, le public sortait « res-
veur et pensif » (1).

La folie n'exerçait pas moins de ravages dans les pastorales et les comédies (2). Presque toujours elle avait pour cause un amour contrarié ou douloureux. Au début de l'accès, le spectateur pouvait éprouver de l'effroi ou de la tristesse ; mais elle prenait souvent des formes burlesques, et, à la fin de la pièce, l'amoureux était toujours guéri de sa folie et épousait généralement celle qu'il aimait. Parmi vingt cas de folie, voyez l'Eraste de Corneille et l'Hypocondriaque de Rotrou, qui se croient tous deux aux Enfers ; Corneille écrira, en 1660, au sujet de la folie d'Eraste : « Comme c'étoit un ornement de théâtre qui ne manquoit jamais de plaire et se faisoit souvent admirer, j'affectai volontiers ces grands égaremens ».

Il ressort de tous ces exemples que la décence et la morale sexuelle ne sont pas respectées dans un grand nombre de tragi-comédies de cette époque et dans plusieurs tragédies de Hardy et d'autres auteurs. L'horreur bestiale qui s'épandait dans la *Tragédie mahomméliste* et dans la *Tragédie du More* ne reparait plus sur la scène tragique ; et, à partir de 1630, sauf dans le *Thyeste* de Monléon, publié en 1638 (3), on ne voit plus de crimes aussi affreux que ceux qui remplissaient l'*Alcméon* de Hardy ; mais le sang est aussi souvent versé qu'avant 1620, les spectacles lugubres ne manquent pas (4), les accès de folie se multiplient et, bien souvent, le décor tragique comprend une prison.

(A suivre.)

(1) Le P. Rapin. Cf. Tristan, *Mariamne*, éd. Madeleine, pp. xxii sq.

(2) Elle gagna aussi les ballets (cf. Drouhet, *Mainard*, p. 185).

(3) Dans la préface, Monléon déclare qu'il a atténué l'horreur du *Thyestes* de Sénèque. En effet, il a supprimé le récit du dépècement et de la cuisson des enfants. Mais, à la différence de son modèle, il met à la scène leur empoisonnement ; l'épouse adultère choisit devant nous entre le poignard et le poison, et meurt ; au dernier acte, après avoir bu du sang de ses enfants, Thyeste voit sur un lit le cadavre de Mérope et sur des bassins les débris des adolescents.

(4) Pour le nombre des cadavres, la palme revient sans conteste au fonctionnaire parisien Frénicle : dans sa *Niobé* publiée en 1632, trois meurtres ou suicides ont lieu sur la scène, et Niobé fait enlever le tapis qui recouvre les corps de ses quatorze enfants. Dix-sept cadavres : on ne peut faire mieux, à moins de choisir comme sujet de tragédie le crime commis par les quarante-neuf Danaïdes !

Les idées morales, sociales et politiques de Platon

par Pierre LACHËZE-REY,
Professeur à l'Université de Lyon.

VIII

Les différentes classes sociales.

Après avoir tracé le tableau général des rapports de la morale et de la politique, voyons maintenant le législateur philosophe à l'œuvre, dégageons les principes qui le dirigent et suivons-le dans ses démarches les plus importantes.

L'inspiration fondamentale de son action doit être cherchée dans la justice d'altribution, condition nécessaire elle-même de la justice d'exécution. Il s'agit donc avant tout de mettre chacun à la place qui lui convient et de distribuer les rôles selon les aptitudes. Mais l'application d'un pareil plan suppose elle-même la réalisation de deux conditions : d'abord la détermination des places et des rôles, — et, en second lieu, un travail de formation et de sélection dont l'objet est de reconnaître et de promouvoir les qualités des individus qui auront à les occuper et à les remplir. C'est dans la *République* que le dessin de cette double opération est tracé de la manière la plus nette, parce que le parallélisme entre les trois sortes d'âmes, ou, plus exactement, entre les trois degrés de la vie psychologique individuelle (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία) et les trois rouages essentiels de l'Etat : métiers subordonnés aux besoins du corps, puissance militaire chargée de défendre l'Etat contre les attaques extérieures et d'en discipliner la vie interne, pouvoir dirigeant chargé d'orienter cette puissance et de fixer le sens de son action, — fournit immédiatement les éléments de la solution de la question. Toutes les âmes individuelles ont en principe la même vocation qui est celle de la sagesse, mais elles ne disposent point des mêmes moyens pour y arriver ; dès lors, on peut et on doit concevoir pour elles une éducation com-

mune et progressive qui, tout en ayant pour but final de leur faire remplir intégralement leur destinée philosophique, aura effectivement pour résultat de mettre en lumière le niveau qu'elles peuvent atteindre dans la poursuite de ce but final. Or, à chacun de ces niveaux correspond précisément une des fonctions qui interviennent dans la constitution de l'Etat et dont nous venons de faire l'énumération. Appelés tous, par conséquent, en droit, à la fonction philosophique et au gouvernement de l'Etat, les individus incapables d'y parvenir sont déviés vers des fonctions subalternes auxquelles l'expérience montre que leurs aptitudes correspondent : ils sont distribués d'abord dans le domaine des métiers, — puis, en plus petit nombre, dans celui des armes. Seuls, ceux qui ont subi victorieusement toute la série des épreuves sont chargés d'exercer la magistrature législative et dirigeante. *On peut donc dire que la République fournit le schème général de ce que nous appellerions aujourd'hui l'école unique avec sélection organisée.* Mais c'est une école unique dont la compréhension est infiniment plus vaste que la nôtre, car elle concerne, en même temps que les aptitudes intellectuelles, les aptitudes physiques et, avant tout, les aptitudes morales.

Nous allons maintenant préciser et compléter le dessin que nous venons de tracer.

Nous avons insisté sur la distribution nécessaire des individus dans les trois classes fondamentales de l'Etat d'après leurs aptitudes, mais il y a lieu d'ajouter que *certains ont des aptitudes insuffisantes pour entrer dans la classe inférieure, ou n'ont même que des aptitudes négatives* ; les premiers ne sont bons qu'à faire des esclaves ; quant aux seconds, ils ne peuvent que gêner le fonctionnement de l'Etat au lieu d'y collaborer ; ils seront donc éliminés, et cette élimination se fera, d'ailleurs, d'après Platon, aussi bien dans leur propre intérêt que dans celui de l'Etat, car, s'ils ne valent rien pour l'Etat, c'est qu'ils ne valent d'abord rien pour eux-mêmes et qu'ils n'ont aucun bénéfice à attendre de la prolongation de leur existence. Nous avons déjà rencontré ce thème à propos du jugement que l'on doit porter sur les biens et nous ne devons pas ignorer que l'immortalité, loin d'être pour le méchant un avantage, serait pour lui le plus grand des maux. La *République* nous dit que le philosophe ne consentira à dessiner sur la toile de l'Etat qu'après l'avoir rendue absolument nette (1) ; — dans les *Lois*, la peine de mort est prodiguée abon-

(1) *République*, livre VI, 501 a.

damment à l'égard de ceux qui sont jugés moralement incurables (1) ; — mais c'est dans le *Politique* que les principes qui doivent présider sur ce point à l'art du gouvernant sont exposés avec le maximum de netteté : Parmi les sciences dont le rôle est de combiner et d'organiser, il n'en est aucune qui compose indifféremment un de ses ouvrages, si humble soit-il, avec des éléments de bonne et de mauvaise qualité ; toutes, au contraire, commencent par rejeter les seconds pour ne retenir que les premiers et pour construire par leur moyen, qu'ils soient semblables ou dissemblables, une œuvre présentant une unité parfaite de structure, possédant une propriété définie et répondant à une idée bien déterminée. De même la science politique n'édifiera point une cité en y faisant entrer sans discernement les bons et les méchants ; elle éprouvera d'abord ses sujets par le jeu, puis elle les confiera à des éducateurs compétents dont elle surveillera l'action, et, s'il s'en trouve parmi eux qui ne peuvent se former au courage, à la modération ou aux autres vertus, mais qui sont poussés par une mauvaise nature à l'athéisme, à l'injustice et aux excès de toutes sortes, elle s'en débarrassera en les faisant périr ou en les exilant. Quant à ceux qui se complaisent dans l'ignorance et la bassesse, elle les soumettra au joug de l'esclavage (2).

Malheureusement, cette élimination déjà pratiquée dans le domaine moral d'une manière un peu expéditive, ne s'étend pas seulement à ceux qui ont l'âme vicieuse, mais aussi à ceux qui sont affectés dans leur corps d'une faiblesse ou d'une maladie incurables. La raison que Platon donne en faveur d'une telle attitude est que ceux qui sont atteints de pareilles infirmités se laissent constamment absorber par elles et arrivent à devenir inutiles ou nuisibles, à la fois au point de vue de l'Etat et au point de vue de leur développement personnel, sans compter qu'ils sont encore appelés à donner naissance à d'autres êtres affligés des mêmes maux (3).

Si nous gravissons maintenant un échelon, si nous abandonnons les éléments inassimilables que le législateur doit éliminer dans son œuvre de construction, nous atteignons le palier inférieur de l'organisation étatique qui, pour Platon, est constitué par l'ensemble des métiers, et c'est là que l'on trouve cet exposé à la fois historique et rationnel de *la division du travail*, dont la profondeur et la précision ont été universellement admirées.

(1) *Lois*, livre V, 735 b et sq. ; — livres IX et X, *passim* ; — livre XII, 958 a.

(2) *Politique*, 308 c. 309 a.

(3) *République*, livre III, 406 a et sq. Cf. 410 a.

Partant de l'analyse des besoins essentiels du corps, besoins qui, dans les faits eux-mêmes, ont été déterminants, besoins également que le philosophe doit nécessairement considérer comme légitimes puisque leur satisfaction est requise pour la vie et que la vie elle-même est indispensable à la pensée, Platon montre comment se constituent relativement à eux les techniques principales correspondantes telles que nous les avons antérieurement définies. Or ces besoins sont au nombre de trois : le premier et le plus important est celui de la nourriture, le second, celui du logement, le troisième, celui du vêtement. A ces besoins correspondent les techniques de l'agriculture, de l'architecture, du tissage et quelques autres du même ordre que cette dernière, par exemple, celle de la chaussure. Mais ces techniques devront-elles être exercées par un même individu ou par plusieurs ? Platon donne deux raisons qui militent en faveur de la seconde solution : d'abord *la diversité des aptitudes individuelles*, diversité qui entraîne une meilleure exécution quand chacun ne fait que le travail pour lequel la nature lui a donné des dispositions particulières, — et, en second lieu, *l'opportunité*, car :

une chose est manquée lorsqu'elle n'est pas faite au moment voulu, et l'ouvrage n'attend pas que l'ouvrier ait le temps de s'en occuper, mais c'est l'ouvrier qui doit s'accommoder aux exigences de l'ouvrage et ne pas le traiter comme un accessoire. Ainsi, conclut Socrate, dans tous les domaines, la production croît en quantité, en qualité et en facilité lorsque chacun fait un seul travail, celui qui répond à ses aptitudes naturelles, et quand il le fait au moment opportun, en laissant de côté tout le reste.

Voilà donc indiquées à la fois l'origine et la justification de *la constitution des professions*. Mais, à peine ces principes, qui sont en même temps des causes déterminantes, ont-ils été posés qu'ils entraînent par voie de conséquence ce que les économistes et les sociologues appellent aujourd'hui *la sectionnement de la production*. Les techniques secondaires et subordonnées, impliquées dans les techniques principales comme leurs conditions indispensables, doivent, en effet, s'en séparer et se réaliser sous forme de professions exercées par des individus différents pour que le rendement optimum puisse être obtenu :

L'agriculteur, dit Platon, ne fabriquera pas lui-même sa charrue, si la charrue doit être bien faite, ni son hoyau, ni aucun autre des instruments qui concernent le travail de la terre, il en sera de même de l'architecte qui, lui aussi, a besoin de beaucoup d'outils ; et nous en dirons autant du tisse-

(1) *République*, livre II, 369 c-370 c.

rand et du cordonnier... Voilà donc les charpentiers, les forgerons et de nombreux ouvriers de ce genre associés à la vie de notre petite cité et augmentant sa population... Mais cette cité ne serait pas encore bien grande si nous n'ajoutions pas aux travailleurs précédents les bouviers, les vergers et autres pâtres, afin que les agriculteurs aient des bœufs pour le labourage, que les architectes, comme d'ailleurs les agriculteurs, puissent user de bêtes de somme pour leurs transports, que les tisserands et les cordonniers aient à leur disposition des peaux et des laines.

Les mêmes principes entraîneront l'apparition de la *fonction commerciale*, nécessaire aux échanges intérieurs, opérant sur un marché et par le moyen de la monnaie, signe de la valeur des objets échangés, car la division professionnelle du travail ne peut se réaliser que dans la perspective de l'échange :

Faudra-t-il alors, nous dit Platon, que l'agriculteur ou quelque autre artisan, ayant apporté au marché ses produits à un moment où ne s'y rendent pas ceux qui ont besoin de les lui acheter, s'interrompre dans son travail et reste assis à attendre sur ce marché ? Point du tout ; mais il y a des gens qui, voyant cette situation, se chargent de rendre le service voulu... ; ils ont pour office, après s'être installés à demeure au marché, d'acheter des marchandises à ceux qui ont quelque chose à vendre et de les revendre à ceux qui ont des achats à faire. Tel est le besoin qui, dans notre cité, donne naissance à la profession des marchands.

A ce commerce intérieur devra, d'ailleurs presque inévitablement, s'ajouter un commerce d'exportation et d'importation, parce qu'un pays ne saurait généralement se suffire à lui-même ; et, naturellement, la nécessité de fournir ainsi aux produits étrangers une contre-partie dans les échanges exigera la production d'un excédent, la multiplication corrélative des producteurs et la création de nouvelles productions auxiliaires, comme celle de la navigation (3). Enfin, l'Etat comprendra encore des *hommes de peine*, personnages peu dignes d'en faire partie si l'on considère le niveau de leur esprit mais que leur force corporelle qualifie pour les travaux pénibles ; ils trafiquent de cette force, appellent salaire le prix qu'ils en retirent et reçoivent pour cette raison le nom de salariés (4).

Le système que nous venons de définir constitue sur le plan des besoins nécessaires du corps un ensemble dont les facteurs complémentaires forment un organisme complet, organisme sur lequel

(1) *République*, livre II, 370 c-370 e.

(2) *Ibid.*, livre II, 371 c-d.

(3) *Ibid.*, 370 e-371 b.

(4) *Ibid.*, 371 d-e.

Platon arrête un moment ses regards pour lui donner son approbation et pour déclarer que sa constitution est saine. Mais il ne se fait évidemment aucune illusion sur la durée possible de cet état d'équilibre précaire. La description du mode d'existence des habitants de cette cité à la fois primitive et idéale ne paraît pas devoir séduire longtemps l'humanité malgré les velléités périodiques que celle-ci manifeste de revenir à la Nature. Socrate nous les montre se procurant des vêtements et des chaussures, se construisant des habitations, s'habillant exactement comme l'exigent les travaux et les saisons, buvant modérément, s'étendant sur des lits faits de branches d'if et de myrte, mangeant des galettes de froment et des pains d'orge servis sur des joncs entrelacés ou sur des feuilles fraîches, prenant ainsi leurs repas avec leurs enfants, se couronnant de fleurs, chantant les louanges des dieux, vivant agréablement les uns avec les autres et limitant le nombre de leurs descendants pour éviter la pauvreté et la guerre. Sur l'observation de son interlocuteur qu'il faudrait bien améliorer un peu leur menu par trop sobre, Socrate consent à y ajouter du sel, des olives, du fromage, des oignons, des légumes crus ou bouillis, des figues, des pois, des fèves, des baies de myrte et des glands. C'est ainsi, conclut-il, qu'ils parviendront à un âge très avancé après avoir joui pendant leur vie de la paix et de la santé, et qu'ils transmettront à leurs enfants la même robuste constitution et le même régime de vie. Devant ce tableau idyllique, la réaction de Glaucon ne se fait pas attendre : « Si tu édifiais une cité de pourceaux, dit-il à Socrate, les nourrirais-tu autrement (1) ? » *Il faut donc se résigner à voir un Etat gonflé d'humeurs se substituer au précédent* ; on n'y considérera plus comme seules nécessaires les choses dont nous parlions tout à l'heure : une demeure, des vêtements et des chaussures ; on y introduira des lits, des tables et des meubles de toute espèce, des plats recherchés, des parfums, des courtisanes, des friandises, le tout aussi varié que possible ; on cultivera l'art de la peinture, on se procurera de l'or, de l'ivoire et autres matières précieuses. Il faudra donc agrandir la cité et y faire place à une multitude de professionnels destinés à satisfaire ces besoins de luxe : chasseurs et pêcheurs multiples, imitateurs usant du dessin, de la couleur et du son, poètes accompagnés de tout leur cortège de comédiens, de choristes et d'entrepreneurs, artisans travaillant à la confection des objets les plus divers et en particulier de ceux

(1) *République*, livre II, 372 d.

qui servent à la parure des femmes. Et nous ne pourrons pas en rester là. Nous aurons besoin de précepteurs, de nourrices, de gouvernantes, de femmes de chambre, de coiffeurs, de cuisiniers et de bouchers, voire même de porchers et autres individus chargés d'élever les animaux destinés à la consommation. Naturellement, avec ce nouveau genre de vie, les médecins deviendront aussi plus nécessaires. Mais ce qui est particulièrement grave, c'est que, avec la multiplication de ces exigences superflues, le pays deviendra insuffisant pour nourrir sa population ; nous serons dès lors inévitablement amenés à empiéter sur le terrain de nos voisins, et nos voisins seront contraints d'en faire autant s'ils s'abandonnent au même besoin de luxe et à la même insatiable cupidité. Nous ferons donc la guerre ; et, sans nous préoccuper actuellement de savoir quels sont les biens ou les maux que celle-ci peut engendrer, contentons-nous d'observer en passant que nous avons découvert son origine dans cette passion qui est la source de tous les maux pour les Etats et pour les individus (1).

Ainsi apparaît la nécessité d'introduire un nouveau métier, le métier militaire, et nous allons être conduits à étudier la formation des guerriers, gardiens de l'Etat, à propos desquels l'auteur de la *République* va nous exposer tout son système d'éducation. Mais, avant d'entrer dans le détail de cette formation, nous devons d'abord examiner l'attitude de Platon à l'égard des professions manuelles dont il vient de marquer avec tant de netteté l'origine, la différenciation et l'évolution.

* * *

Nous avons vu comment, dans le développement spontané des Etats, les besoins superflus s'ajoutent aux besoins nécessaires, entraînant pour leur satisfaction l'apparition d'une multitude de métiers correspondants. Il semble que, dans la *République*, Platon a jugé impossible d'empêcher cette floraison de professions parasitaires et que, regardant cette situation comme inévitable, il s'est uniquement préoccupé d'en réduire, autant que faire se pouvait, l'influence perturbatrice. L'impression d'ensemble que donne cet ouvrage est qu'on laissera la classe des artisans et des marchands se comporter à peu près sans réserve

(1) *République*, livre II, 372 e-373 e.

comme elle le voudra à la condition que ce comportement n'en dépasse pas les limites et ne vienne pas empiéter sur le domaine de la classe des guerriers, classe astreinte à un genre de vie entièrement différent et constituant comme *un ordre monastique païen* qui gouverne et protège une cité mondaine où les plaisirs et le luxe peuvent se donner libre cours. Ce qu'on exigera surtout des classes inférieures, c'est qu'elles restent à leur place, conformément à la justice, et qu'elles observent la tempérance, c'est-à-dire qu'elles reconnaissent le droit au commandement des classes supérieures. Dans les *Lois*, au contraire, la situation est sensiblement différente ; il ne s'agit plus en effet d'imposer une discipline à un Etat qui s'est déjà développé en dehors de toute action raisonnée du législateur philosophe ; il s'agit de fonder une colonie, et, par conséquent, de créer une société nouvelle, à l'organisation de laquelle la raison pourra présider dès l'origine, d'une manière efficace. Aussi voyons-nous Platon y réglementer rigoureusement les métiers mécaniques qui, désormais interdits aux citoyens, seront répartis dans la ville et dans les campagnes au mieux des besoins de tous par les magistrats chargés des intérêts ruraux et urbains (1), tandis que, dans les diverses branches du trafic, on ne permettra, même aux étrangers, que ce qui est strictement indispensable pour l'entretien de l'Etat (2).

Cependant, aussi bien dans la *République* que dans les *Lois*, une règle formelle sera imposée aux métiers, règle qui ne fait que sanctionner et accentuer la tendance naturelle que nous avons vu s'affirmer dans l'évolution des sociétés, c'est *la division du travail*, c'est une *stricte spécialisation*. Socrate déclare, au troisième livre de la *République*, que les aptitudes humaines sont extrêmement fragmentaires (3), et il ajoute : Dans notre Etat, le cordonnier sera cordonnier, et non point pilote en même temps ; l'agriculteur sera agriculteur et non point juge également ; le guerrier sera guerrier et non pas aussi homme d'affaires ; et nous en dirons autant pour toutes les autres professions (4). Dans les *Lois*, la spécialisation cessera d'être appliquée d'une manière aussi rigide aux fonctions supérieures, et nous en verrons les raisons : le guerrier s'y confondra avec le citoyen et avec le propriétaire foncier, mais la division du travail sera strictement mainte-

(1) *Lois*, livre VII, 706 d ; — livre VIII, 846 d, 848 e.

(2) *Ibid.*, livre XI, 919 c, 920 b.

(3) *République*, livre III, 395 b.

(4) *Ibid.*, 397 e.

nue pour les métiers mécaniques. Tout individu surpris par les magistrats en train d'en exercer deux à la fois, soit personnellement, soit dans la direction de ses esclaves, sera condamné à l'amende, à la prison ou à l'exil, et il sera ainsi contraint d'être un seul homme et non plusieurs (1).

Mais, en dehors de cette spécialisation commune à la *République* et aux *Lois*, en dehors de cette limitation et de cette réglementation instituées par ce dernier ouvrage, *on ne trouve pas qu'il soit prévu dans l'Etat platonicien une législation précise concernant un enseignement technique qui préparerait chaque individu à l'exercice de son métier et qui permettrait, par conséquent, d'obtenir de ses facultés le meilleur rendement possible.* Tout ce que nous fournissent les dialogues de Platon au point de vue de la formation professionnelle consiste dans le rôle attribué au jeu : Pour arriver à être expert dans une profession, il faut, dit l'Athénien, s'y entraîner dès l'enfance dans ses jeux comme dans ses travaux. Celui qui veut être architecte s'amusera à construire de petites maisons d'enfant, celui qui veut être agriculteur en fera autant pour la culture de la terre, et l'éducateur devra, dans chaque cas, fournir aux intéressés de petits outils, imitation des outils véritables. Il leur fera apprendre à l'avance en se jouant tout ce qu'il leur est nécessaire de savoir pour l'exercice de leur futur métier : par exemple il les habituera à opérer des mesures au moyen de la règle et du compas, s'ils doivent être charpentiers, à monter à cheval, s'ils doivent être guerriers. Il s'efforcera en un mot de diriger ainsi leurs goûts et leurs inclinations vers le but qu'ils doivent atteindre pour y trouver leur pleine réalisation. L'essentiel de l'éducation consiste donc dans une formation exactement adaptée à sa fin, qui, par le moyen du jeu, amène l'âme d'un enfant à aimer d'une manière particulière ce dans quoi cet enfant devra exceller quand il sera devenu homme, c'est-à-dire la fonction caractéristique de l'état qu'il aura embrassé (2).

Pourquoi celle pénurie d'indications et de prescriptions concernant l'enseignement technique ? C'est que, comme le montre la suite des déclarations de l'Athénien, cet enseignement est considéré par Platon comme étant d'une qualité tout à fait inférieure et comme ne méritant en aucune manière le nom d'éducation qui lui avait d'abord été décerné. *L'éducation véritable est celle qui,*

(1) *Lois*, livre VIII, 847 a-b.

(2) *Lois*, livre I, 643 b et sq.

dès l'enfance, nous oriente vers la vertu et nous donne à la fois le désir et la passion de devenir des citoyens accomplis, de commander et d'obéir selon la justice. Quant à celle qui a pour fin la richesse, la force ou un savoir quelconque, sans se préoccuper de la raison et de la justice, c'est une éducation basse et servile qui n'est pas digne le moins du monde de s'appeler éducation (1). Dans ces conditions, Platon suppose sans doute que l'enseignement technique sera très suffisamment donné par les particuliers et il l'abandonne à leur initiative sous la réserve qu'ils obéiront à la règle de la spécialisation. Cette règle, complétée par un contrôle des produits et par des sanctions pour les malfaçons, lui paraît seule relever de la politique. D'ailleurs, nous savons que, dans les *Lois*, les professions mécaniques seront interdites aux citoyens et permises uniquement aux étrangers ; dès lors il est évident que l'Etat sera encore moins conduit à s'y intéresser.

Platon réserve donc toute son attention à l'éducation philosophique englobant, comme nous l'avons vu et comme nous le ferons encore, l'éducation métaphysique (2), morale et civique. A cette éducation nous répétons que, dans la *République*, où les métiers mécaniques et commerciaux n'ont pas encore été dévendus aux citoyens, tous ces derniers, y compris ceux qui exerceront ces métiers, sont originairement appelés. Mais, ce qui caractérise les artisans et les marchands, c'est qu'ils n'ont pu supporter les épreuves imposées pour arriver au degré supérieur ; nous dirions aujourd'hui qu'ils n'ont pas subi avec succès leurs examens de passage, et c'est pour cela qu'ils ont été rejetés dans la classe professionnelle où finalement on les a cantonnés. Aussi n'intéressent-ils point Platon d'une manière positive, si l'on peut s'exprimer ainsi, mais d'une manière négative. Il faut bien leur faire une place puisqu'on ne peut s'en passer et qu'ils sont chargés de pourvoir à la subsistance et aux besoins essentiels de la partie de l'Etat véritablement féconde au point de vue spirituel ; mais, dans la *République*, on ne leur demandera que juste le nécessaire (3), dans les *Lois*, on ne leur permettra de s'enrichir que dans des conditions et dans des limites strictement définies (4) ; on les traitera un peu comme des pestiférés ou des gens de mauvaise vie dont il faut éviter le plus possible le contact.

(1) *Lois*, livre I, 643 d et sq.

(2) Nous employons ce terme bien qu'il n'ait rien de platonicien, parce qu'il nous paraît commode.

(3) *République*, livre III, 416 e.

(4) *Lois*, livre XI, 915 b, 920 a et sq.

L'attitude de Platon sur ce point ne prête à aucune équivoque. Nous l'avons vu exiger des métiers une division rigoureuse du travail, mais cette division, instituée sur leur propre plan, est cependant affirmée par lui n'être que secondaire et relativement sans importance ; si elle n'est pas observée, il ne s'agit là que d'une perturbation locale qui ne peut entraîner aucune conséquence grave pour l'ensemble de la cité. *Ce qu'il faut au contraire et avant tout maintenir avec une extrême rigueur, c'est la division du travail dans le sens hiérarchique et vertical*, c'est l'interdiction absolue pour celui dont l'âme n'est qu'au niveau de l'artisanat ou du commerce de prétendre exercer la fonction de guerrier ou de magistrat : Si le charpentier entreprend d'exercer le métier de cordonnier, ou inversement, le cordonnier celui de charpentier, dit Socrate à Glaucon au IV^e livre de la *République*, s'ils échangent leurs moyens d'action et leurs prérogatives, ou bien encore si le même homme entend exercer à la fois les deux métiers, toutes ces mutations ne causeront pas un grand mal à l'Etat. Mais si l'individu que sa nature a destiné à être artisan ou homme d'affaires, enorgueilli par ses richesses, par le nombre de ses clients, par sa force ou par quelque autre avantage du même genre, prétend, pour ainsi dire, passer de son espèce dans celle des guerriers, ou si le guerrier prétend, sans en être digne, en faire autant et devenir magistrat, s'ils échangent leurs moyens d'action et leurs prérogatives ou si le même homme se mêle d'exercer à la fois les deux métiers, c'est alors, et tu seras sans doute aussi de mon avis, que ces mutations et ces confusions de fonctions entraîneront la ruine de la cité (1).

D'où vient cette attitude de Platon à l'égard des métiers, alors que, dans ses différents dialogues, quand il s'agit de combattre la sophistique, l'ignorance prétentieuse et l'imitation incompétente, il a toujours recours à l'exemple de ces professionnels qui savent construire une œuvre positive en mettant chaque partie à la place qui lui convient, en lui donnant l'importance voulue, et en constituant ainsi un ensemble apte à remplir sa fonction (2) ? Comment le tisserand sera-t-il si complètement méprisé après avoir fourni le modèle du politique royal (3) ? Il est facile, en réalité, de trouver les raisons d'une situation qui paraît à première vue si paradoxale.

Tout d'abord il est manifeste que le métier, comme tel, est, aux

(1) *République*, livre IV, 434 a et sq.

(2) *Gorgias*, 503 d-504 a.

(3) *Politique*, 279 a et sq.

yeux de Platon, parfaitement honorable et qu'il mérite une entière considération. L'artisan, quand on envisage le résultat positif de son action dans l'économie de l'Etat, est placé dans les *Lois* sur le même plan que les guerriers : La classe des artisans, lisons-nous au livre XI, est consacrée à Vulcain et à Minerve comme celle des guerriers l'est à Minerve et à Mars. Les uns et les autres rendent des services constants au peuple et à l'Etat, ceux-ci en assumant la charge de tout ce qui concerne la guerre, ceux-là en fabriquant pour un salaire les outils et les ouvrages voulus. Et il convient que ces derniers, par égard pour les dieux dont ils descendent, évitent toute fraude dans leur travail (1)... Dans une cité d'hommes libres, il ne faut pas que l'artisan spéculé sur l'ignorance des acheteurs et essaye de les tromper, en abusant ainsi de son art, chose dont l'essence est la droiture et la vérité (2). C'est aussi dans les *Lois* que nous trouvons le plus bel éloge de la fonction commerciale considérée en elle-même, alors que les marchands seront au contraire particulièrement maltraités : Peut-on ne pas regarder comme un bienfaiteur celui qui met de l'ordre et de la régularité dans la répartition de biens qui ont été produits d'une manière désordonnée et irrégulière (3) ?... Si donc (hypothèse d'ailleurs plaisante et irréalisable) on contraignait tout ce qu'il y a d'hommes de bien et de femmes vertueuses à exercer pendant quelque temps les professions d'hôtelier ou de marchand, on verrait que ces professions sont par nature dignes de notre sympathie et de notre attachement, et que, pratiquées avec intégrité et comme elles doivent l'être, elles méritent les mêmes égards qu'une nourrice ou une mère (4).

Mais, si les artisans et le commerce sont intrinsèquement honorables, il ne faut pas oublier, comme nous l'avons indiqué au début de cette étude, que la vie est trop courte pour permettre à l'homme de s'appliquer utilement à de multiples occupations. Il lui faut faire un choix, — et il ne s'agit pas ici seulement d'une question d'aptitudes, il s'agit d'une question de temps. Par conséquent, ou les professions que nous venons d'énumérer seront exercées d'une manière servile et uniquement en vue du gain, ce que nous examinerons tout à l'heure, — ou elles le seront, si l'on peut dire, philosophiquement, d'une manière désintéressée, et en les situant exactement dans la perspective de l'Etat. Mais celui qui est ca-

(1) *Lois*, livre XI, 920 d-e.

(2) *Ibid.*, 921 b.

(3) *Ibid.*, livre XI, 918 b et sq.

(4) *Ibid.*, 918 d-e.

pable de les exercer de cette seconde manière est précisément capable de remplir aussi ces fonctions supérieures pour lesquelles il faut des aptitudes du caractère et de l'intelligence infiniment plus rares. Il serait donc contraire à toute justice et à toute bonne organisation de la cité de gaspiller en quelque sorte ces aptitudes en les employant dans un domaine où l'on peut se contenter de faire appel à d'autres qui sont beaucoup plus communes. Celui qui est apte à gouverner la cité ne doit pas utiliser ses talents dans l'exercice d'un métier et passer sa vie à tisser les fils d'une étoffe alors qu'il pourrait tisser entre eux les fils autrement subtils et importants des caractères humains. Cette question de l'utilisation optima du temps reparait à tous les degrés de la vie familiale et de la vie civique. La journée n'est pas assez longue pour Platon quand il s'agit de cultiver son âme. Il pense qu'il est honteux pour la maîtresse du logis de se faire éveiller par ses servantes ; il condamne l'homme libre qui n'est pas le premier levé dans sa maison (1). Cet homme est investi, en tant que citoyen, d'une fonction qui exige beaucoup de science et de pratique, car son rôle est de réaliser et de maintenir un ordre harmonieux dans la cité, et il ne doit pas s'occuper d'une pareille tâche uniquement à ses moments perdus et comme s'il s'agissait d'un travail accessoire (2). Aussi, lorsque les magistrats s'apercevront qu'il se laisse absorber par un métier quelconque au point de négliger la recherche de la vertu, ils l'accableront de reproches et le noteront d'infamie jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à le faire rentrer dans le droit chemin (3)... car la vie d'un homme qui, dans tous les soins qu'il donne à son corps et à son âme, a pour but de développer en lui la vertu, est deux fois plus occupée, et même davantage, que celle d'un athlète qui, aspirant à remporter le prix aux jeux pythiques ou olympiques, néglige tout autre travail en vue de parvenir à cette fin. Il ne faut pas que des besognes secondaires l'empêchent de former comme il convient son corps et son âme en fournissant au premier la nourriture et les exercices voulus et en introduisant dans la seconde les connaissances et les habitudes nécessaires. Le jour et la nuit suffisent à peine à celui qui agit ainsi pour acquérir dans ce domaine une perfection satisfaisante (4).

En dehors de cette nécessité, où nous met l'utilisation rationnelle du temps de réserver les métiers aux aptitudes les plus

(1) *Lois*, livre VII, 807 e-808 a.

(2) *Ibid.*, livre VIII, 846 d.

(3) *Ibid.*, 847 a.

(4) *Ibid.*, livre VII, 807 c-d.

communes, il faut signaler chez Platon une seconde raison du mépris où il paraît, en dernière analyse, tenir les artisans et les marchands. En effet, soit que le choix de leur profession ait été effectué par eux librement (ce qui est effectivement le cas général dans les Etats actuellement existants), soit que ce choix leur ait été imposé dans l'Etat platonicien à cause de la domination chez eux des désirs inférieurs sur les aptitudes supérieures de l'âme, ils sont considérés par l'auteur de la *République* comme ne trouvant pas leur vrai mobile d'action dans cet art mais dans le gain qu'ils en retirent ou qu'ils en espèrent, et ils déchoient, par conséquent, en pratique, de la qualité de producteurs positifs dans celle de mercenaires. Et, d'autre part, les avantages pécuniaires qui sont attachés à ces métiers, la possibilité qu'ils offrent de réaliser des bénéfices illicites et d'exploiter le prochain constituent, surtout quand il s'agit du commerce, un danger moral permanent pour ceux qui s'y livrent, — et, indirectement, un danger de corruption pour l'Etat (1). *Dans l'artisan ou le marchand, Platon voit celui qui a préféré gagner de l'argent que cultiver son âme ou qui a été jugé incapable de celle dernière culture, — et, dans le mélier ou dans le trafic, il aperçoit le péril de l'appât du gain, de la séduction des richesses, contre lequel une grande partie de sa politique est précisément dirigée* : L'organisation de notre Etat, lisons-nous dans les *Lois*, au livre V, réduit au minimum le trafic et le lucre ; il n'y est ni nécessaire ni permis de s'enrichir par des moyens qui ne sont pas dignes d'un homme libre, et il faut ranger parmi ces moyens les arts mécaniques car ils font perdre à l'esprit sa liberté(2)... L'amour des richesses, est-il dit encore au livre VIII, absorbe tous les moments de la vie et rend incapable de s'occuper d'autre chose que de ses biens particuliers ; suspendue, pour ainsi dire à ces derniers, l'âme du citoyen ne peut songer à autre chose qu'au gain de chaque jour. Aussi, quand il s'agit d'une science ou d'un travail qui y conduisent, tous sont-ils disposés à les apprendre ou à s'y livrer, tandis qu'ils méprisent le reste... Ce qui n'offre aucun intérêt pécuniaire est entièrement délaissé alors que la soif insatiable de l'or amène les hommes à embrasser n'importe quelle profession et à employer n'importe quel procédé, honnête ou malhonnête, pourvu qu'ils y trouvent un moyen de s'enrichir ; poussés par la même passion, ils n'hésitent pas à accomplir n'importe quelle action, qu'elle soit licite, illicite ou même tout à fait déshonorante, si elle est susceptible

(1) *Lois*, livre XI, 920 a-b.

(2) *Ibid.*, livre V, 741 e.

de leur permettre de boire et de manger tout leur soûl ainsi que de se vautrer dans les plaisirs les plus bas... Telle est la cause qui pousse les individus dont le tempérament est modéré et discipliné à se faire trafiquants et armateurs ou à choisir un métier analogue dans lequel ils pourront vendre leurs services, tandis que les plus violents et les plus hardis deviendront brigands, perceurs de murailles, pilleurs de temples, soldats de métier ou tyrans (1). Enfin, dans le passage même où il a fait l'éloge de la fonction commerciale correctement exercée, Platon montre comment elle s'est adultérée et a donné naissance aux plus graves abus : Il y a bien peu de personnes, mon cher Clinias, que leur nature et une excellente éducation rendent assez fortes pour qu'elles puissent se contenir dans les limites de la modération lorsqu'elles sont sollicitées par les besoins et les désirs ; — bien peu qui, pouvant gagner beaucoup d'argent, se montrent réservées et préfèrent la mesure à l'exagération. Le plus grand nombre des humains se comporte d'une manière tout opposée ; ils ne mettent aucun frein à leurs passions, et, alors qu'ils pourraient se contenter d'un gain raisonnable, ils poursuivent insatiablement un gain illimité. Voilà ce qui a jeté le discrédit sur le commerce de terre et de mer ainsi que sur les autres professions de ce genre ; voilà ce qui en a fait un objet de mépris (2)... Aujourd'hui en effet, lorsque quelque marchand, et, en particulier, quelque hôtelier, après être allé s'installer, pour exercer son commerce, dans un endroit peu fréquenté ou sur le bord des grands chemins, offre un asile désiré au passant dans l'embarras, un abri tranquille au voyageur battu par la tempête, un repos rafraîchissant à celui qui est accablé par la chaleur du jour, ce n'est point comme des amis qu'il accueille tous ceux qui recourent ainsi à ses services, en leur fournissant affectueusement tout ce que comporte l'hospitalité ; mais il les traite au contraire en ennemis qu'il aurait fait prisonniers, et il les rançonne de la manière la plus déshonnête, la plus injuste et la plus impudente. Voilà, je le répète, ce qui a jeté le discrédit sur des métiers destinés cependant à nous secourir quand nous sommes dans l'embarras. Il est donc nécessaire que le législateur ait la préoccupation constante de porter remède à une pareille situation (3).

Les remèdes préconisés par Platon sont le refus de tout recours en cas de non-paiement dans la vente à crédit ou dans la vente

(1) *Lois*, livre VIII, 831 c et sq.

(2) *Ibid.*, livre XI, 918 c-d.

(3) *Ibid.*, 919 a-b.

effectuée en dehors des marchés publics (1), la fixation par le marchand d'un prix invariable pour toute la journée du marché avec défense de le modifier et obligation de remporter sa marchandise, si à ce prix, elle ne trouve pas d'acheteur, — l'interdiction de la réclame et surtout de la réclame avec serment, — la confiscation de toute marchandise falsifiée et la bastonnade proportionnée au préjudice causé, — l'affichage d'un règlement établi par les magistrats et déterminant ce qui est permis ou défendu aux vendeurs (2), — la réduction poussée aussi loin que possible du nombre des marchands (3). De plus, on réservera l'exercice de cette profession à des gens qui ne causeront pas un grand tort à l'Etat s'ils viennent à se corrompre (4), résultat qu'on obtiendra en ne la permettant qu'aux étrangers et en n'autorisant ces derniers qu'à résider au maximum pendant vingt ans dans le pays (5) ; — on établira le prix de revient de chaque espèce de marchandise et on fixera pour elle le bénéfice licite ainsi que les limites du juste prix. Il faut, dit l'Athénien, que les gardiens des lois, s'étant réunis avec des personnes bien au courant des différentes sortes de commerce, examinent avec elles les recettes et les dépenses du marchand de manière à déterminer pour lui un profit raisonnable, puis qu'ils consignent dans un règlement écrit ce qu'il est en droit d'exiger d'après ce qu'il a déboursé (6). Si nous ne savions pas que ces mesures sont proposées par Platon, nous pourrions croire, sauf évidemment la bastonnade, les avoir trouvées dans notre journal quotidien. Et le tout est complété par l'institution d'une commission de contrôle qui réunit les diverses compétences : agronomes ou magistrats plus spécialement chargés de ce qui intéresse l'agriculture, — astynomes, ou magistrats urbains, — agoranomes ou magistrats qui ont dans leurs attributions la réglementation des marchés. Grâce à ces mesures, conclut le texte des *Lois*, le trafic sera utile à tous et ne pourra nuire d'autre part que dans une très faible mesure à ceux qui l'exercent.

(A suivre.)

(1) *Lois*, livre VIII, 849 e ; — livre XI, 915 d.

(2) *Ibid.*, livre XI, 917 b et sq.

(3) *Ibid.*, 919 c.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, livre VIII, 850 b.

(6) *Ibid.*, livre XI, 920 b-c.

Le mouvement religieux dans la littérature du XVII^e siècle

par Anatole FEUGÈRE,

Professeur à l'Université de Toulouse.

IX

Fénelon : l'amour pur et la direction de conscience.

Le Quiétisme de M^{me} Guyon.

Dans son *Apologie pour Fénelon* (1), l'abbé Bremond attribue l'affaire du quiétisme à la rivalité de deux dévotes qui s'étaient disputé l'honneur de diriger un grand directeur de conscience. D'après lui, M^{me} de Maintenon est une « Hermione dévote, Arsinoë mère de l'Eglise, s'acharnant à ruiner une autre femme (c'est M^{me} Guyon) dans l'esprit de M. de Cambrai ».

On pourrait dire plus équitablement qu'il s'agit d'une querelle de préséance entre deux bien plus grandes dames, de qualité infiniment plus noble, car tous les d'Hozier de la théologie, après

(1) Fénelon : *Œuvres complètes*, édit. Leroux, 1851, 10 vol. in-8. Bausset : *Histoire de Fénelon*, 3^e édit. 1817, Versailles, 4 vol. in-8 ; Saint-Simon : *Mémoires*, édit. Boislisle, Hachette, 41 vol. in-8 ; Phéliepeaux : *Relation de l'origine... du quiétisme... 1732*, 2 vol. in-12 ; *Revue Fénelon* ; *Revue Bossuet* ; Sainte-Beuve : *Lundis*, t. II, X, XI ; Brunetière : *Etudes critiques*, t. II ; *Questions de critique*, p. 63-86 ; A. Chérel : *Fénelon au XVIII^e siècle en France*, Hachette, 1918 ; *Fénelon ou la religion du Pur Amour*, Denoel, 1934 ; M. Cagnac : *Fénelon directeur de conscience*, 2^e édit. 1903, Poussielgue ; *Fénelon, Lettres de direction*, 6^e édit. 1920, Gigord ; *Fénelon, études critiques*, Soc. française d'imprimerie, 1910 ; Delplanque : *Fénelon et la doctrine de l'Amour Pur*, Lille, 1907 ; *Fénelon et ses amis*, Gabalda, 1910 ; *La pensée de Fénelon*, Desclées, 1930 ; P. M. Masson : *Fénelon et M^{me} Guyon*, Hachette, 1907 ; J. Lemaître : *Fénelon*, Fayard, 1910 ; H. Bremond : *Apologie pour Fénelon*, Perrin, 1910 ; Cf. *Revue de France*, 1^{er} mai et 1^{er} septembre 1926 ; Griselle : *Etudes historiques sur Fénelon*, Hachette, 1911 ; Guerrier : *Madame Guyon*, Didier, 1881 ; Le P. Dudon : *Le P. Lacombe et Molinos (Recherches de science religieuse)*, mai-août 1920). Cf. *Ibid.*, 1911, p. 401 ; 1914, p. 428, et *Michel Molinos*, Beauchesne, 1921. F. Hébert, curé de Versailles : *Mémoires publiés par G. Girard*, édit. de France, 1927.

avoir dûment vérifié leurs titres, les ont admises à prendre rang parmi les vertus théologiques : l'un a nom Espérance et l'autre Charité. Laquelle des deux passera la première ? La Charité, dit Fénelon. L'Espérance, réplique Bossuet. Tel est le drame qui passionna l'opinion publique durant cinq ans (1694-1699), dont je n'exposerai pas ici toutes les péripéties compliquées, jalonnées par la publication d'une nuée d'articles, de maximes, d'instructions, d'explications, de lettres, de relations, de réponses, de remarques, de réponses aux remarques, et j'en passe, où les deux champions rivalisèrent de talent, d'ardeur, d'âpreté, l'un fougueux et foudroyant, toujours prêt à bondir, à foncer sur l'autre, qui se dérobe avec souplesse, se plie et se replie, compte et ramasse les traits lancés contre lui, puis, soudain redressé, les rétorque d'une main sûre, sans cesser de gémir comme une colombe incomprise.

Si nous en croyons Fénelon, sa doctrine, toute différente du quiétisme, est celle de l'amour pur, entièrement désintéressé, telle que l'ont comprise les grands mystiques : saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, saint François de Sales, qui ont eu le privilège, dans leurs oraisons, d'être unis si étroitement avec Dieu, qu'ils le contemplaient directement, sans l'intermédiaire de la raison discursive et des images sensibles. Si nous en croyons Bossuet la doctrine fénelonienne est une déformation de la doctrine mystique. Il faut d'ailleurs distinguer trois espèces de quiétisme : celui de Molinos, celui de M^{me} Guyon, celui de Fénelon.

Molinos fut condamné à Rome en 1687 pour avoir soutenu des propositions *hérétiques, scandaleuses et blasphématoires*. Il enseignait que la perfection de l'homme consiste, dès cette vie, dans un acte continu de contemplation et d'amour, qui contient éminemment les actes de toutes les vertus. Dans cet état de perfection, l'âme ne réfléchit plus, ni sur Dieu, ni sur elle-même, ni sur rien. Elle s'anéantit dans une inaction complète. C'est la quiétude (*quies* : repos, sommeil). L'âme ne pense donc ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité. Elle doit perdre le désir des vertus et l'espérance du salut. La pratique des œuvres extérieures : pénitence, mortification, etc., est inutile et même dangereuse, car elle interrompt la quiétude. Dans l'oraison parfaite, on doit perdre toute pensée particulière. Le libre arbitre étant remis à Dieu, il ne faut pas se mettre en peine des tentations ni vouloir y faire une résistance positive. Les choses honteuses, qui affectent la partie sensitive de l'âme, sont étrangères à la partie supérieure. Ces épreuves sont la purification nécessaire pour éteindre les passions.

Les conséquences pratiques de cette doctrine, notamment celles qu'on tirait de la distinction entre la partie supérieure de l'âme qui plane, et la partie inférieure, qu'on livre en proie aux pires instincts, amenèrent des scandales qui la décrièrent. Elle se répandit en France, surtout en Bourgogne, vers la fin du xvii^e siècle.

M^{me} Guyon atténua ce qu'il y avait de trop tranché dans la dangereuse séparation, opérée par Molinos, des deux parties de l'âme. Mais, comme lui, elle enseignait que la perfection de l'homme consiste dans un acte continu de contemplation et d'amour, qui renferme tous les actes de religion et subsiste toujours. Une âme arrivée à la perfection n'est plus obligée aux actes explicites, c'est-à-dire aux formules de prières. L'âme parfaite est indifférente aux biens éternels comme aux biens temporels. Dans la contemplation parfaite, l'âme rejette toutes les idées distinctes, telles que les attributs de Dieu et les mystères de Jésus-Christ.

Le titre du livre qui contient cette doctrine est significatif : *Moyen court et très facile de faire oraison*. Il annonce l'intention de mettre à la portée de tous une espèce d'oraison que les théologiens s'accordent à considérer comme exceptionnelle, accessible seulement à ceux qui ont reçu des grâces toutes spéciales. Si l'on peut préparer la voie à de telles âmes, il semble que le moyen n'en doit pas être qualifié de « court et très facile ».

Le Moyen court fut condamné à Rome le 1^{er} novembre 1688.

Or Fénelon, quand il écrivit en 1697 les *Maximes des Saints*, voulait prouver que la doctrine de M^{me} Guyon était celle des vrais mystiques, des « saints » et qu'en la condamnant, on s'était mépris sur sa pensée véritable, qu'une rédaction hâtive avait mal exprimée.

Le 12 mars 1699, 23 propositions tirées du livre de Fénelon, sur *Maximes des Saints*, furent condamnées à Rome comme « téméraires, malsonnantes, offensant les oreilles pieuses, pernicieuses dans la pratique et même erronées respectivement ».

Fénelon se soumit, mais demeura persuadé qu'en le condamnant, on n'avait pas mieux compris sa pensée véritable qu'on n'avait compris celle de M^{me} de Guyon. Il n'avait jamais voulu soutenir une autre doctrine que celle de l'amour pur, méconnue par Bossuet, et par les Jansénistes, heureux de prendre leur revanche contre les *molinistes* en les confondant avec les *molinistes*. Il ne faut pas oublier, en effet, que les jésuites et la plupart des adversaires du jansénisme furent les amis de Fénelon. Ils firent tout pour éviter sa condamnation et pour en atténuer la portée.

A l'origine du conflit théorique qui mit aux prises Bossuet et Fénelon, se trouve le conflit de deux méthodes de direction, qui ont l'une et l'autre leur raison d'être, soit parce qu'elles s'adressent à deux catégories d'âmes distinctes, soit parce qu'elles correspondent à deux phases différentes de la vie intérieure. On sait comment le jansénisme avait tranché le problème de la liberté morale, en rendant l'homme responsable uniquement de ce qu'il fait de mal. Cette conception bizarre, d'une responsabilité unilatérale, correspond à une attitude morale pratiquement excellente. En effet, si nous voulons faire un sincère examen de conscience, qui n'aboutisse pas à notre propre apologie, la ferme résolution d'attribuer à Dieu tout le bien que nous trouvons en nous, et de nous attribuer à nous-mêmes tout le mal, constitue le meilleur moyen de rétablir l'équilibre sans cesse rompu par l'amour-propre quand il s'agit de peser nos actes et d'apprécier nos intentions. Si ce jugement pessimiste porté de parti pris sur nous-mêmes convient au moment précis de l'examen de conscience, le parti pris contraire, celui de l'optimisme, doit lui succéder aussitôt après, quand on se tourne du passé vers l'avenir, car c'est l'optimisme, qui inspire et soutient des résolutions courageuses, que risque d'énerver la contemplation morose de nos actions, scrutées en toute rigueur. Or cet optimisme, qui répugne aux jansénistes, je crois le trouver dans la doctrine fénelonienne du pur amour.

L'homme est-il capable d'aimer Dieu comme il faut qu'on l'aime, d'un amour désintéressé, sans retour sur soi ? L'homme peut-il aimer le souverain bien sans y chercher son bonheur ? On connaît la réponse de Pascal : « Tous les hommes recherchent d'être heureux, cela est sans exception. » L'homme déchu met son bonheur dans les satisfactions égoïstes, mais il peut être rendu à sa vraie nature, par la délectation de la grâce victorieuse, qui l'affranchit en lui montrant que son vrai bonheur est à la fois en lui et hors de lui, c'est-à-dire en Dieu. L'homme, ainsi transfiguré par la grâce, ne cesse pas de chercher son bonheur.

Fénelon estime au contraire que l'amour se mesure à l'indifférence où l'on est à l'égard non seulement des biens temporels, mais aussi des biens spirituels, en sorte que même si, par impossible, Dieu, pour prix de cet amour, nous damnait, ce serait tant mieux, car nous serions sûrs de l'aimer en ce cas pour lui seul, et non pour nous.

Cet amour pur, sans mélange d'amour-propre, est-ce une chimère ? L'exiger de l'homme est-ce trop présumer de sa nature imparfaite ? — Mais, répond Fénelon, comment ne pourrions-nous pas aimer Dieu d'un amour aussi noble qu'est l'amour d'une

mère qui se sacrifie à ses enfants, d'un soldat qui se fait tuer pour défendre son pays, d'une âme charitable qui se dépouille du nécessaire pour secourir les pauvres ? En dépit de La Rochefoucault et de Pascal, ces sentiments naturels sont irréductibles. On ne les résout pas en égoïsme, quelque nom qu'on leur donne : instinct maternel, ambition, vanité, orgueil. Plus noble encore est le sentiment du devoir, dont furent pénétrés ceux que les païens mêmes vénéraient comme les meilleurs d'entre eux. Quand on fait son devoir, non pas en vue d'une récompense, quelle qu'elle soit, mais parce qu'on se reconnaît obligé en conscience, n'est-ce pas ce désintéressement qui confère à nos actions leur valeur morale ? Et ce désintéressement n'est-il pas une sorte de préfiguration, sur le plan de la nature, de ce qu'est l'amour de Dieu dans l'ordre surnaturel ?

D'où vient le prestige de l'amour humain ? c'est qu'il est comme le reflet de l'amour divin.

En parlant de l'amour profane, l'imagination imite ces traits de la souveraine raison. Elle les applique mal, mais elle les trouve dans le fond de notre être. Dans les peintures qu'on nous fait des passions nobles, l'on ne s'intéresse aux héros qu'autant qu'ils s'exposent à périr pour ce qu'ils aiment. C'est ce transport et cet oubli de soi qui fait toute la beauté et l'élévation des sentiments humains. Je conviens que ce transport n'est jamais réel pour la créature. Elle n'a ni le pouvoir de nous enlever à nous-mêmes, ni le droit de nous attacher à elle. Nous ne l'aimons jamais hors de Dieu que pour la rapporter à nous d'une manière subtile ou grossière. Dieu seul peut nous tirer hors de nous-mêmes en se montrant infiniment aimable et en nous imprimant son amour. Ce qui est romanesque, injuste, impossible à l'égard de la créature est réel, juste et dû au Souverain Etre.

Dieu seul peut « nous enlever à nous-mêmes » et tuer cet amour-propre que recouvrent, sans parvenir à l'ôter, nos affections les plus généreuses, quand elles n'ont pour objets que des créatures. Il exige de nous cet abandon et cette confiance que nous accordons si volontiers à nos amis, et que trop souvent nous lui refusons. Comme des amis qui ne se cachent rien n'ont pas de peine à converser ensemble, il faut, de même, converser avec Dieu :

A mesure que vous lui parlerez, il vous parlera... L'esprit de vérité vous *suggèra* (Jean, 14, 26) au dedans toutes les choses que Jésus-Christ vous enseigne au dehors dans l'Évangile. Ce n'est point une inspiration extraordinaire, qui vous expose à l'illusion ; elle se borne à vous inspirer les vertus de votre état et les moyens de mourir à vous-même pour vivre à Dieu. C'est une parole intérieure qui nous instruit selon nos besoins à chaque occasion...

Oh ! que je souhaite, écrivait-il au duc de Chevreuse, que vous puissiez respirer après tant de travaux ! En attendant, il faut trouver Dieu en soi, malgré tout ce qui nous environne pour nous l'ôter. C'est peu de le voir par l'esprit comme un objet ; il faut l'avoir au dedans par principe ; tandis qu'il n'est qu'objet, il est hors de nous ; quand il est principe, on le porte au dedans de soi, et peu à peu il prend toute la place du moi. Le moi, c'est l'amour-propre. L'amour de Dieu est Dieu même en nous.

De telles maximes, sagement appliquées à la direction de conscience, comme elles le furent toujours par Fénelon, permettent de rassurer les âmes scrupuleuses, qui se plaignent d'être abandonnées de Dieu, dès qu'elles cessent d'éprouver pour lui un attrait sensible au cœur, lorsqu'elles se trouvent dans l'état de sécheresse où l'on a perdu, avec le goût de Dieu, le don des larmes, larmes amères de repentir qui régénèrent, ou pleurs de joie qui consolent et réconfortent. A ces anxieux, Fénelon réplique : Ne vous mettez pas en peine. Dieu, quand il vous ôte l'attrait sensible, ne fait qu'éprouver votre volonté. Vous croyez ne plus l'aimer parce que vous ne sentez plus sa présence ; et vous vous reprochez on ne sait quelles fautes qui vous l'auraient aliéné. Mais si vous faites votre devoir par soumission réfléchie à sa volonté qui vous commande, si vous acceptez les croix qu'il vous impose avec autant d'abandon que vous recevrez, quand il lui plaira, les consolations qu'il vous retire maintenant, c'est la preuve que vous l'aimez toujours, et mieux peut-être que jamais.

N'y a-t-il pas là comme un tonique autrement efficace pour calmer les âmes scrupuleuses, plutôt que d'abonder dans leur sens en leur disant : Oui, votre état est grave, très grave. Vous devez avoir en effet des fautes énormes à vous reprocher ; ces fautes, vous n'en avez même plus conscience, ce qui prouve un endurcissement horrible, et je diagnostique la présence d'un mal redoutable par ce fait que Dieu vous a retiré ses consolations. Redoublez donc vos pénitences.

Voilà pour les âmes scrupuleuses, celles qui sont avancées dans les voies de la piété, hors de l'ordre commun des fidèles. La direction fénelonienne ne convient-elle donc qu'à une élite ? Est-elle trop aristocratique pour correspondre aux besoins des âmes innombrables, dont la foi, d'ailleurs sincère, est inconsistante et vacillante, parce qu'elles sentent toujours en elles comme un froid intérieur, parce qu'elles ne savent pas prier, parce que, elles ont beau écouter, jamais elles n'ont entendu retentir au fond d'elles-mêmes la parole divine ? Eh bien non, ce n'est pas la direction de Fénelon, c'est bien plutôt celle des jansénistes qui est aristocratique, ne convenant qu'aux seules âmes d'élite, rudes, énergiques et taillées pour la lutte à outrance. Quant aux autres, qui risquent de perdre la foi, non par orgueil, mais par faiblesse, il est sans doute opportun de les mettre en garde contre le préjugé janséniste de la délectation victorieuse et de l'attrait sensible considéré comme le signe authentique de l'approbation divine. A ces âmes qui souffrent, non pas comme les premières, d'un excès de ferveur, mais d'un défaut de piété, n'est-il pas bon de dire : si vous

acceptez volontairement, sinon avec ardeur et transports, ce que Dieu veut, ne vous désolerez pas. Il ne dépend pas de vous de goûter les saintes joies des âmes ferventes, mais il dépend de vous de servir Dieu dans l'état où il vous a mis. Vous le priez fort bien, à votre manière, si vous lui obéissez fidèlement, avec les pauvres moyens dont vous disposez, si vous le remerciez simplement de la grâce qu'il vous a faite, en vous donnant, sinon l'attrait, du moins le sentiment de la foi, qui ne va pas sans la charité, et qui vous recommande l'espérance comme une vertu.

Voilà pour la foule des croyants. Quant à ceux qui doutent de l'existence même de Dieu, parce que ni leur raison ne la leur démontre, ni leur cœur n'en a fait l'expérience, à ceux-là, qui cherchent en gémissant, on sait ce que répondait le Dieu de Pascal : *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé.* — Prenez garde, reprend Fénelon. Cette parole même, il se peut que jusqu'au bout vous ne l'entendiez pas. N'est-ce pas cet état poignant d'incertitude, qu'exprimait un jour Sully-Prudhomme en son recueil des *Epreuves* ? En proie au remords, voulant soulager sa conscience, il a fait un trou dans la terre ; et là, dit-il,

Et là, j'ai confessé ma faute à Dieu tout bas.

Heureux le meurtrier qu'absout la main d'un prêtre.
Il ne voit plus le sang épongé reparaître
A l'heure ténébreuse où le coup fut donné !

J'ai dit un moindre crime à l'oreille divine.
Où je l'ai dit, la terre a fait croître une épine,
Et je n'ai jamais su si j'étais pardonné.

Si votre faute, répondait Fénelon, vous avez tout fait, en la confessant à Dieu, pour la réparer, ce Dieu, dont vous doutez, vous l'avez servi ; donc vous l'avez aimé. Croyez donc que vous n'en serez pas séparé à jamais. Le silence de Dieu, ce n'est pas l'absence de Dieu.

Mais, dira-t-on, si tous ceux qui n'ont pas connu le Dieu révélé par l'Évangile, païens, déistes, athées peuvent être sauvés à la condition de faire loyalement ce que leur dicte leur conscience, à quoi bon chercher à les convertir ? L'indifférence en matière de religion n'est-elle pas l'aboutissement de cette doctrine ? Que chacun adore Dieu à sa guise et lui rende le culte établi dans son pays. Voltaire et Rousseau ne diront pas autre chose. Si Rousseau a tant vénéré Fénelon, n'est-ce pas qu'il voyait en lui, non sans apparence de raison, le précurseur de son vicaire savoyard ? Telle est l'objection qui se présente naturellement. Je la crois plus spécieuse que bien fondée. Fénelon, en effet, n'a jamais pré-

tendu que toutes les opinions religieuses se valent. Mais, d'accord avec les humanistes dévots du xvi^e siècle, il aperçoit dans toutes les erreurs, dans les plus énormes même, une âme de vérité, qui les rapproche de la seule religion véritable. Les « infidèles », qui, en dépit de leurs erreurs, mais à cause de leur bonne foi, seront sauvés, devront sans doute plus que les fidèles à la miséricorde divine, infinie, donc insondable. Méditez, répondrait Fénelon à ses accusateurs, méditez la parabole de l'ouvrier de la onzième heure. Et, au surplus, accomplissez d'un cœur léger le commandement apostolique : Allez et enseignez toutes les nations. Portez-leur, à toutes, la bonne nouvelle, car si vous savez qu'elle est bonne et bienfaisante, c'est manquer à la charité de la garder jalousement pour vous seuls, au lieu de la répandre partout généreusement.

Le quiétisme, ainsi entendu, n'a rien d'une hérésie, ni d'un système ésotérique. Or cette doctrine de Fénelon, généreuse à la fois et prudente, noble et fraternellement humaine, qui est toujours restée la sienne, a paru s'altérer un instant. On a pu croire alors qu'elle n'était destinée qu'à satisfaire aux prétentions chimériques d'un petit nombre d'initiés, qui cherchent le fin du fin en matière de dévotion, poursuivent un état de perfection qui n'est pas de ce monde, et prétendent cependant recruter une foule d'adeptes, capables d'en remonter, sans peine, sur le chapitre de l'oraison, aux docteurs les plus subtils.

« Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé ? » C'est Fénelon s'est laissé diriger par M^{me} Guyon, dont il aurait dû rester le directeur. Comme il lui a été reconnaissant des horizons nouveaux qu'elle lui avait ouverts, de l'essor qu'elle avait donné à son âme, jusqu'alors invinciblement sèche et resserrée, il n'a jamais pu concevoir l'abîme qui sépare une prophétesse visionnaire, quel que soit son charme, d'un saint prélat et d'un grand homme. Saint-Simon, qui ne l'aimait guère, a su lui rendre justice :

Ce prélat était un grand homme maigre, bien fait, pâle, avec un grand nez, des yeux dont le feu et l'esprit sortaient comme un torrent, et une physiologie telle que je n'en ai point vu qui y ressemblât, et qui ne se pouvait oublier quand on ne l'aurait vue qu'une fois. Elle rassemblait tout, et les contraires ne s'y combattaient pas. Elle avait de la galanterie, du sérieux et de la gravité ; elle sentait également le docteur, l'évêque et le grand seigneur ; ce qui y surnageait, ainsi que dans toute sa personne, c'était la finesse, l'esprit, les grâces, la décence et surtout la noblesse. Il fallait effort pour cesser de le regarder. Tous ses portraits sont parlants, sans avoir pu attraper la justesse de l'harmonie qui frappait dans l'original, et la délicatesse de chaque caractère que ce visage rassemblait. Ses manières y répondaient dans la même proportion, avec une aisance qui en donnait aux autres, et cet air et ce bon goût qu'on ne tient que de l'usage de la meilleure compagnie et du

grand monde ; avec cela, une éloquence naturelle, douce, fleurie ; une politesse insinuante, mais noble et proportionnée ; une élocution facile, nette, agréable ; un air de clarté et de netteté pour se faire entendre dans les matières les plus embarrassées et les plus dures ; avec cela un homme qui ne voulait jamais avoir plus d'esprit que ceux à qui il parlait, qui se mettait à la portée de chacun sans le faire jamais sentir, qui les mettait à l'aise et qui semblait enchanter, de façon qu'on ne pouvait le quitter, ni s'en défendre, ni ne pas chercher à le retrouver. C'est ce talent si rare... qui lui tint tous ses amis si entièrement attachés toute sa vie, malgré sa chute et qui, dans leur dispersion, les réunissait pour se parler de lui, pour le regretter, pour le désirer, pour se tenir de plus en plus à lui, comme les Juifs pour Jérusalem et soupirer après son retour, et l'espérer toujours, comme ce malheureux peuple attend encore et soupire après le Messie. C'est ainsi par cette autorité de prophète qu'il s'était accoutumé à une domination qui, dans sa douceur, ne voulait point de résistance.

Après avoir montré Fénelon dans son diocèse de Cambrai simple et bon avec tous, supportant sa disgrâce sans un mot de plainte, puis au moment où il pouvait espérer un retour de fortune, « à la porte du comble de ses désirs », frappé par la mort qu'il accepte « avec une tranquillité, une paix,... une confiance qui ne faisait que surnager à l'humilité et à la crainte », universellement regretté, « à tout prendre, conclut Saint-Simon, c'était un bel esprit et un grand homme ».

Ame infiniment complexe, souple et nuancée, « il rassemblait tout et les contraires ne s'y combattaient pas. Il fallait un effort pour cesser de le regarder ». Bref un charmeur. Il rencontra M^{me} Guyon chez la duchesse de Charost, et le charmeur fut charmé. « Il la vit, dit Saint-Simon, leur esprit se plut l'un à l'autre, et leur sublime s'amalgama ». C'était à la fin de 1688 ou au début de 1689. Elle avait alors quarante ans et lui trente-sept.

D'après Phéliepeaux, l'un des ennemis les plus acharnés de Fénelon, ils revinrent à Paris dans le même carrosse :

Pendant le voyage, M^{me} Guyon s'appliqua à lui expliquer tous les principes de sa doctrine et lui demandait s'il comprenait ce qu'elle lui disait et si cela entrait dans sa tête : « Cela y entre, répondit l'abbé, par la porte cochère. » Depuis ce temps-là, ils furent intimes amis. Fénelon entra dans ses intérêts et donna dans toutes ses illusions.

L'humanité, dit Saint-Simon, rougit pour lui de M^{me} Guyon, dans l'admiration de laquelle, vraie ou feinte, il a toujours vécu, sans que jamais ses mœurs aient été le moins du monde soupçonnées ; et est mort après en avoir été le martyr, sans qu'il ait été jamais possible de l'en séparer. Malgré la fausseté notoire de toutes ses prophéties, elle fut toujours le centre où tout aboutit dans ce petit troupeau et l'oracle suivant lequel Fénelon vécut et conduisit les autres.

Même jugement porté par d'Aguesseau : « Il fut perverti comme le premier homme par la voix d'une femme, et ses talents, sa

fortune, sa réputation même furent sacrifiés, non à l'illusion des sens, mais à celle de l'esprit. »

Le charme de M^{me} Guyon, nous avons peine à le concevoir aujourd'hui. Mais le fait est qu'elle sut charmer « le petit troupeau ». Saint-Simon nomme ainsi les ducs de Beauvillier et de Chevreuse, leurs femmes, qui étaient sœurs, et M^{me} de Maintenon.

M^{me} de Maintenon dinait de règle une et quelquefois deux fois la semaine à l'hôtel de Beauvillier ou de Chevreuse, en cinquième entre les deux sœurs et les deux maris, avec la clochette sur la table, pour n'avoir point de valets autour d'eux et causer sans contrainte. C'était un sanctuaire qui tenait toute la cour à leurs pieds et auquel Fénelon fut enfin admis. Il y eut auprès de M^{me} de Maintenon presque autant de succès qu'il en avait eu auprès des deux ducs ; sa spiritualité l'enchantait. La cour s'aperçut bientôt des pas de géant de l'heureux abbé, et s'empessa autour de lui.

Quand survint M^{me} Guyon, elle apparut avec l'auréole du martyr. Le 21 juillet 1686, elle arrivait à Paris, en compagnie d'un religieux barnabite, le Père Lacombe, après avoir parcouru la Savoie, le Dauphiné, la Provence.

Née à Montargis le 13 avril 1648, Jeanne-Marie Bouvier de La Mothe avait une santé délicate et un caractère romanesque. A l'âge de 14 ans, elle épousa Jacques Guyon, qui en avait 38. Elle ne trouva pas dans cette union le bonheur rêvé : « Le mariage, dit-elle, a été pour moi en toute manière un très rude sacrifice. » Elle chercha des consolations dans l'oraison mystique, à laquelle l'avait initiée un de ses cousins qui était missionnaire. Elle fut tout d'abord surprise de ce qu'il lui disait « qu'il ne pensait à rien dans l'oraison ». Elle consulta un autre religieux ; elle lui confia les difficultés qu'elle éprouvait à prier : « C'est, madame, lui dit-il, que vous cherchez au dehors ce que vous avez au dedans. » Ces paroles furent pour elle une révélation, « un coup de flèche ». « Je sentis en ce moment une plaie très profonde, autant délicate que qu'amoureuse, plaie si douce que je désirais n'en guérir jamais. » Dès lors, elle a l'expérience de l'amour divin : « Je ne songeais point à moi pour l'aimer (Dieu). Je l'aimais et brûlais de son feu parce que je l'aimais, et je l'aimais de telle sorte que je ne pouvais aimer que lui, mais en l'aimant, je n'avais nul motif que lui-même. Tout ce qui se nommait intérêt, récompense était pénible à mon cœur. » Son amour du Créateur était si exclusif qu'il lui fit prendre en dégoût toutes les créatures. Elle s'enferma dans sa tour mystique. La petite vérole, en lui enlevant sa beauté, acheva de la séparer du monde. A 23 ans, elle fit la connaissance du Père Lacombe, ce barnabite qui avait, dit Phéliepeaux, « je

ne sais quoi de sinistre » dans le visage. C'est elle qui lui ouvrit la « voie de l'intérieur ». Après s'être entretenu avec elle, « il s'en alla changé en un autre homme » (1671). Un peu plus tard, elle perdit, le même jour, son père et une fille. Ce double deuil ne lui causa aucun chagrin : « Je ne pleurai pas plus le père que la fille. » Elle signe, dans la suite, un contrat de mariage avec l'enfant Jésus, du vivant de son mari, M. Guyon qui ne mourut que le 21 juillet 1676, lui laissant trois enfants en bas âge et une grande fortune. Durant quatre ans, malgré cette délivrance, elle reste en proie à toutes sortes de souffrances intérieures. Elle implore Dieu pour qu'il lui donne enfin non pas le bonheur éternel, mais la damnation : « Damnez-moi, et que je ne pêche plus ! Vous envoyez les autres en enfer par justice. Donnez-le-moi par miséricorde. » Mais soudain tous ses troubles s'apaisent. C'était le 22 juillet 1680. Le même jour, à Thonon, le Père Lacombe, en disant sa messe, comme il la nommait au premier *Memento*, entendit une voix qui lui dit par trois fois : « Vous demeurerez dans un même lieu. »

Sur la demande de Mgr d'Aranthon, évêque de Genève, elle va fonder, à Gex, une maison de nouvelles converties. Il lui donne pour directeur le Père Lacombe, qui lui conseille de demander à Dieu « ce qu'il voulait faire d'elle en ce pays ». Une nuit, comme elle songeait à cette recommandation, elle entendit ces paroles : « Tu es pierre et sur cette pierre j'établirai mon église, et comme Pierre est mort en croix, tu mourras sur la croix. » Le Père Lacombe lui confirma qu'elle « était une pierre que Dieu destinait pour le fondement d'un grand édifice ».

A Turin, elle aura un autre rêve non moins étrange :

Une grande montagnè, au bas de laquelle il y avait une mer orageuse et remplie d'écueils. Sur le sommet de cette montagne, une autre montagne environnée de haies et qui avait une porte fermant à clef... Le maître me vint ouvrir la porte qui fut refermée à l'instant. Le maître n'était autre que l'époux, qui m'ayant prise par la main, me mena dans le bois, qui était de cèdres. Cette montagne s'appelait le mont Liban. Il y avait dans ce bois une chambre où l'époux me mena, et dans cette chambre deux lits. Je lui demandai pour qui étaient ces deux lits. Il me répondit : « Il y en a un pour ma « mère et un autre pour vous. » Il y avait dans cette chambre des animaux farouches de leur nature, et opposés, qui vivaient ensemble d'une manière admirable. Le chat jouait avec l'oiseau, et il y avait des faisans qui me venaient caresser ; le loup et l'agneau vivaient ensemble. Je me souvins de cette prophétie d'Isaïe et de la chambre dont il est parlé dans le cantique... Ce lieu ne respirait que candeur et innocence... L'époux me dit : « Je vous ai choisie « pour mon épouse, pour retirer auprès de vous toutes les personnes qui auront assez de cœur pour passer cette mer effroyable. »

Ainsi, dit Jules Lemaitre, M^{me} Guyon se croit l'égale de la mère de Jésus-Christ, spécialement aimée de lui, aimée d'ailleurs par toute la création, et enfin désignée pour renouveler l'Eglise et le monde par l'enseignement du pur amour.

Elle part donc avec le Père Lacombe pour accomplir sa mission surnaturelle. Quelquefois ils se séparent, mais ils ne tardent guère à se retrouver. — Nous la voyons à Gex, où elle tombe malade, et où Lacombe la guérit par son seul commandement ; — à Thonon, où elle prononce chez les Ursulines les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, et où elle se dessaisit de ses grands biens en faveur de ses enfants, et de ses collatéraux si ses enfants venaient tous à mourir, ne conservant pour elle qu'une pension viagère ; — dans une mesure à quelque distance du Léman, où les habitants jettent des pierres dans ses fenêtres et saccagent son petit jardin pendant la nuit ; — à Turin où Lacombe la rejoint ; — à Grenoble, où son livre du *Moyen court* est imprimé par les soins de ses fidèles ; — à Marseille, où elle est consolée par François Malaval, le clerc aveugle ; — à Verceil (Vercelli), où elle rejoint Lacombe ; — de nouveau à Grenoble ; — à Dijon, où ils répandent le *Moyen court* ; — enfin à Paris, le 21 juillet 1686.

Ainsi ils vagabondent, scandaleux et ridicules sans le savoir ; et partout ils font des disciples ; car ils ont des allures de saints, et leur doctrine est grisante comme un mauvais roman ; et partout aussi ils se croient persécutés et finissent par l'être en effet. Car c'est toujours la même chose : d'abord, elle ravit tous les cœurs ; mais peu à peu elle devient inquiétante, puis intolérable, et on se débarrasse d'elle comme on peut ; et l'évêque de Genève comme l'évêque de Grenoble, et l'évêque de Marseille comme l'évêque de Verceil, d'abord l'admirent et subissent son charme, son éloquence et l'éclat surnaturel de ses yeux... et finalement la mettent à la porte avec son grand diable de moine (1).

Un diable ou un ange ? Le Père Lacombe n'était ni l'un ni l'autre, mais bien un pauvre homme guetté par la folie et qui semble avoir donné dans les « abominations » molinosistes, quand il fut enfermé au fort de Lourdes, s'il faut croire les témoignages relevés contre lui lors du procès de Tarbes, en 1698. Il écrivit alors une lettre accablante pour M^{me} Guyon, la conjurant d'avouer leurs fautes. « Il faut, dit-elle en lisant cette lettre, que le Père Lacombe soit devenu fou. » En effet, quand il mourut dans l'asile de Charenton, non pas en 1699, comme on le croit trop souvent, mais en 1715, le Père Lacombe avait complètement perdu la raison. Mais ne l'avait-il pas déjà perdue plus qu'à moitié, quand il recommandait, dans son *Analyse de l'oraison mentale*, parue en 1685, « l'oraison de simplicité, de pure foi, de silence, de recueillement, de présence de Dieu, finalement, l'oraison de dormir, qui est l'oraison parfaite » ?

Peu à peu, écrit M^{me} Guyon, je fus réduite à ne lui parler qu'en silence... Nos cœurs se parlaient et se communiquaient une grâce qui ne se peut dire. Ce fut un pays tout nouveau pour lui et pour moi, mais si divin que je ne le puis exprimer.

Ce culte du silence faisait l'originalité de leurs entretiens spirituels.

(1) Lemaître : *Fénelon*, p. 172-174.

Elle écrivait encore ces lignes troublantes, où M. Hébert, le curé de Versailles, croyait trouver l'aveu molinosiste :

Après que notre Seigneur nous eut bien fait souffrir, le P. Lacombe et moi, dans notre union, afin de l'épurer entièrement, elle devint si parfaite que ce n'était plus qu'une entière unité, et cela de telle manière que je ne puis plus le distinguer de Dieu.

M^{me} Guyon, qui appréciait tant le silence dans ses conversations mystiques avec les initiés, se rattrapait dans la solitude. Elle éprouvait alors le besoin de déverser sur le papier des torrents de paroles, dont on dirait qu'elles n'ont ni rime ni raison, si parmi les quarante volumes qu'elle rédigea, ne se trouvaient, dit-on, plus de 30.000 vers. Voilà pour la rime. Quant à la raison, de son propre aveu, elle n'en avait cure : « Je ne sais pourquoi je parle, ni ce que je dis. » Elle écrivait si vite que ses secrétaires avaient peine à transcrire en quatre jours toutes les pages noircies en une seule nuit. La scripturite aiguë, dont elle était atteinte, avait fait de la « prophétesse » une mitrailleuse.

Peu de temps après leur arrivée à Paris, M^{me} Guyon et le P. Lacombe, qui travaillaient à répandre leur doctrine, furent signalés à l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon. Ce prélat, malgré ses mœurs déplorables, peut-être pour en racheter le scandale, prétendait maintenir la pureté du dogme et l'intégrité de la discipline. Il fit examiner l'*Analyse* du P. Lacombe, ainsi que le *Moyen court* de M^{me} Guyon et obtint contre eux une lettre de cachet. Le P. Lacombe refusa de se rétracter et fut condamné à la prison perpétuelle. M^{me} Guyon fut enfermée au couvent de la Visitation, où elle édifia les sœurs chargées de la garder. Sa cousine, M^{me} de Lamaisonfort, et M^{me} de Miramion intéressèrent à son triste sort M^{me} de Maintenon, dont la sympathie était d'avance acquise à une victime de l'indigne prélat. Toutes les pieuses amies de M^{me} Guyon « se plaignaient hautement, dit Voltaire, que l'archevêque de Harlay, connu pour aimer trop les femmes, persécutât une femme qui ne parlait que de l'amour de Dieu ». Sur leur intervention, elle fut mise en liberté, après un désaveu, qu'elle signa, sans pourtant se croire tenue d'y adhérer sincèrement.

C'est alors que « Notre-Seigneur, dit-elle, me donna M. L. (Entendez : Fénelon) comme le fruit de mes travaux et de ma prison ». Après l'éloignement de Lacombe, elle éprouvait sans doute un grand vide. Ce vide, Fénelon vint le combler.

Quelque union, dit-elle, que j'aie eue pour le P. Lacombe, j'avoue que celle que j'ai pour M. L. est encore tout d'une autre nature... il me semblait que Notre-Seigneur me l'unissait très intimement et plus que nul autre.

J'ai tâché de montrer pourquoi Fénelon ne dirigeait pas les âmes de la même manière que Bossuet. Mais si divergentes que fussent leurs opinions, soit sur cette question, soit sur le gallicanisme, soit sur le jansénisme, soit sur la politique, et si divers qu'ils nous apparaissent par le caractère et par le génie, ils n'auraient eu aucune peine à rester en parfait accord sans le prestige de la « prophétesse ». L'abbé Bremond imaginait trois complots à l'origine du conflit qui les mit aux prises. La réalité est moins romantique. Fénelon fut en fait la dupe de son cœur magnanime. Il a vu en M^{me} Guyon une sainte méconnue et persécutée par des ennemis méchants, fanatiques ou aveugles. Il lui était reconnaissant du bien spirituel, dont elle avait été pour lui l'occasion. Il lui a voué un culte chevaleresque, heureux de souffrir pour celle qui lui avait tant donné, fier aussi d'illustrer, par son exemple, la noble doctrine dont s'inspirait son désintéressement, et qu'il s'obstinait à lui attribuer avec moins de clairvoyance, croyons-nous, que de générosité.

(A_suivre.)

VARIÉTÉ

Discours sur la raison classique

par J.-E. FIDAO-JUSTINIANI

« L'empire de la raison devant avoir lieu partout,... je veux ce que veut la raison... Mes colères ne sont fondées qu'en raison. »

RICHELIEU.

VI

XVI. — LE MIRACLE FRANÇAIS.

Que la volonté soit, pour l'homme, une merveilleuse ressource, qu'elle l'élève au rang de maître et, en quelque façon, de créateur, la preuve en est inscrite dans l'histoire. Par sa volonté, l'homme est en effet appelé à tirer de ce qui est ce qui n'est pas, à se faire lui-même et à faire le monde. Or cette vérité se montre à nous avec un caractère d'évidence, d'évidence totale, dans un effort entre tous exemplaire et qui a duré l'espace d'un siècle.

On incline communément à juger bizarre, et inexplicable, l'espèce de manie qui s'empara de tout un peuple, au temps de Louis le Juste et de son successeur, manie ou parti pris de *régler* toutes choses : de régler jusqu'au rire et au pleurer, diront quelques Gaulois impénitents, contemporains du premier de ces rois. Mais du parti pris en question, ne faut-il pas dire qu'il est au moins déconcertant, si l'on songe que le Français n'a pas accoutumé de s'imposer des gênes, et qu'il a fait en général tout le contraire, le long de son histoire ? Cependant si le fait est surprenant, il n'est rien moins qu'inexplicable et il ne le faut point juger bizarre.

Il est aisé à l'héritier d'une grande fortune, et d'un grand nom, de s'imaginer que ceci et que cela se peut acquérir sans beaucoup de peine. Parce qu'il est en possession d'un capital, et qu'il ne l'a pas amassé lui-même, il est porté à ne point l'estimer son prix. Il en profite, mais sait-il de quels tributs, et de quelles contraintes, l'ont déchargé ses pères ? Nous avons bien quelque soupçon

des obligations que nos bacheliers, licenciés ou docteurs ont aux lettres classiques ; mais, à dire le vrai, nous naissons tous leurs obligés. Serions-nous tout à fait sans lettres, nous n'en aurions pas moins sucé, avec le lait, cette antique sagesse enfermée dans les mots qu'on nous apprend à épeler, et comme diffuse dans l'air qu'on respire sous nos climats. Nous naissons donc armés, ou du moins, sitôt nés, de diligents mentors se saisissent de nous, et font si bien qu'ils nous ont équipés, tandis que nous rêvons encore et que nous ne faisons qu'aborder la vie. Ils nous ont munis de notions, et de consignes, dont chacune suppose une longue élaboration, et dont la mise au point a été l'œuvre de nos pères.

L'humeur d'un peuple ou, pour mieux dire, son génie imprime à la raison commune un caractère singulier ; et néanmoins il y a un lot d'instructions universelles, où s'est, non pas fixée, mais momentanément arrêtée la raison classique, et dont nos maîtres, selon leur science ou leur pouvoir, nous font tous bénéficier. Formés à l'ombre de l'Olympe, nourris d'authentique ambrosie et crevés de belles maximes, nous serions véritablement bien malheureux si nous ne retirions enfin de ces leçons une prudence au moins spéculative ou quelque jugement. Or il est bien certain que, fussions-nous les plus grands fous du monde, il nous reste de ce commerce avec les dieux au moins une obscure aptitude à surveiller notre folie, et sans doute quelque talent d'en modérer le cours. On cherche quelquefois bien loin des raisons de faire confiance aux études classiques ; mais l'essentielle raison est là, dans ce sain préjugé qu'elles déposent dans les âmes, savoir, que le génie ou l'appétit est sujet à prendre le change et à courir les aventures, et qu'il lui faut apprendre à se conduire, à faire un choix parmi les choses, à s'épancher avec économie (1). Le dix-septième siècle a construit là-dessus, et il nous a légué une doctrine magistrale, dont les siècles antérieurs ne possédaient pas, tant s'en faut, l'équivalent.

Ainsi on peut le dire, on doit le dire : nous ne connaissons pas notre bonheur d'être venus après Son Eminence et après Louis, surnommé justement le Grand : ces maîtres que nous n'aimons pas peut-être, dont nous souffrons impatiemment l'autorité, — car ils nous régendent encore, — mais à qui nous devons enfin ce que nous possédons d'empire sur nous-mêmes. Pour s'en convaincre, il n'est que de jeter les yeux sur la France gauloise

(1) Cette *économie-là*, on l'entend bien, n'est point *parcimonie*.

ou préclassique : je dis sur ce seizième siècle, — où beaucoup vont chercher, non sans quelque raison apparemment, les prémices du classicisme, — et sur les siècles immédiatement antérieurs (1).

On peut faire la part du jugement dans l'œuvre du xvi^e : elle ne pèse guère, mais surtout par comparaison. Si les leçons de Jules César Scaliger, à peu de chose près, sont restées lettre morte, on ne voit pas que la prudence de Montaigne ait séduit ses contemporains, ni que les *Quatrains* du sieur de Pibrac, — et, si l'on veut, le Plutarque d'Amyot, — aient enfanté beaucoup de petits saints. L'œuvre de Ronsard est grande, à coup sûr ; et cependant il en faut demeurer d'accord : elle témoigne, selon le mot de Chapelain, de plus de génie que de jugement. « Ronsard est dur, sans goût, sans choix », dira La Fontaine, à son tour.

Dans le message des Anciens, nos *renaissants* ont à peine pris garde aux grandes clauses canoniques ; et le P. Rapin veut qu'ils l'aient généralement peu entendu : « On peut dire à la louange de notre siècle, écrivait-il, que nous connaissons déjà mieux le caractère des auteurs anciens, et que nous sommes plus entrés dans leur esprit que ceux qui nous ont précédés. La différence qu'il y a entre eux et nous est qu'on se piquait bien plus d'érudition dans le siècle passé que dans celui-ci (2)... C'était le génie de ce temps-là, où rien n'a été plus en vogue que la grande capacité et une profonde littérature. On étudiait à fond les langues ; on s'appliquait à réformer le texte des anciens auteurs par des

(1) Pour le xiii^e siècle, il nous semble qu'il a connu un classicisme au moins théologique, dont la philosophie d'ailleurs, — et, d'autre part, l'architecture, — ont subi l'ascendant. Sur les lettres profanes, à cette époque, il y aurait beaucoup à dire. Mais si Duns Scot, ainsi qu'on l'a noté incidemment, règne dans les écoles au dix-septième siècle avec Thomas d'Aquin, je prends garde aussi que les romanciers, contemporains de Scot, ont légué leur esprit, celui des légendes épiques, aux romanciers du xvii^e siècle, qui se trouve par là être deux fois le débiteur du moyen âge — V., dans *Qu'est-ce qu'un Classique?* la série de chapitres réunis sous le titre commun : *La Survivance de l'esprit chevaleresque et l'épopée française*.

(2) Il va expliquer sa pensée ; et toutefois il n'est pas vrai qu'on se piquât davantage d'érudition, et de critique, au xvi^e qu'au xvii^e. Avec ses confrères jésuites, Sirmond, Petau, Labbe, Hardouin, le P. Rapin eût pu mentionner ces grands chercheurs, dont quelques-uns du premier ordre : André Duchesne et des frères Dupuy, les Sainte-Marthe, les Valois, Du Cange, Luc d'Achery et Mabillon, Tillemont et Baluze, Bignon, Huet, vingt autres. L'abbé Dubos, excellent juge, a pu dire d'eux qu'ils avaient rendu l'histoire possible : « Tous les matériaux nécessaires au rétablissement de nos Annales, ont été rassemblés et dégrossis dans le cours du dix-septième siècle... Ces savants illustres, dont quelques-uns ont autant de part que nos meilleurs poètes à la réputation que la nation française s'est acquise par les lettres, se sont donné toute sorte de peine pour déterrer, déchiffrer, conférer et éclaircir tous les monuments littéraires de nos antiquités. »

interprétations recherchées, à pointiller sur une équivoque, à fonder une conjecture pour bien établir une correction ; enfin on s'attachait au sens littéral d'un auteur, parce qu'on n'avait pas la force de s'élever jusqu'à l'esprit pour le bien connaître, comme on fait à présent qu'on est plus raisonnable et moins savant, et qu'on fait bien plus d'état du bon sens tout simple que d'une capacité de travers. C'est aussi par là que nous sommes parvenus à entrer davantage dans les sentiments des anciens, et à les connaître bien mieux : ce qui est si vrai, que ceux qui voudront avoir un peu de sincérité en conviendront. »

Ce grand fatras d'érudition, que dénonce Rapin, est le signe, entre beaucoup d'autres, d'une terrible alacrité et intempérance d'esprit. Celle-ci, à la fin, se déchaîne ainsi qu'un torrent, menace d'emporter l'esprit lui-même avec l'Etat, renverse des Français sur des Français, va faire du royaume un immense charnier et une nécropole. Les trois ordres de la nation paient leur tribut, si l'on peut dire, à la nature ; mais cette « brave et gaillarde noblesse » achève de se distinguer et de révéler son génie. Elle peut tout sous un maître qui la contient et qui la mène ; livrée à elle-même, elle se montre ce qu'elle est : capable de défaire, incapable d'édifier.

A ce génie gaulois, — de soi rebelle, semble-t-il, à toute discipline, — le dix-septième siècle, à son tour, allait un instant céder : comme s'il eût voulu se donner le moyen, par là, de le reconnaître et de le juger. La Fronde lui sera comme un raccourci du seizième siècle ; et il s'étudiera à prendre, en tout, le contre-pied de celui-ci, dont il fera une sorte de mythe et le symbole des erreurs à éviter : il se posera donc en s'opposant à lui. S'il y eut ici quelque parti pris, au moins ce parti pris nous aide-t-il à discerner le caractère essentiel, ou, si l'on veut, la différence spécifique, et du classicisme français, et de tout classicisme.

Au principe du classicisme il y a un effort sur soi, ou même contre soi. Il n'y a pas que le Français, en effet, qui naisse Gaulois ; tout homme naît Gaulois, au sens où nous prenons ce mot : si d'ailleurs la vivacité qui est propre au Français, lui fait un devoir de *se surveiller plus strictement*. Tel sera le mot d'ordre ou la consigne que les rois imposeront à la nation, au lendemain de ces guerres civiles, qui avaient ébranlé et presque dissipé l'Etat. Où l'on voit que le classicisme est plus et mieux qu'une doctrine et un art littéraires ; que c'est une doctrine politique, grosse d'une philosophie, et, généralement, un art de vivre.

Les gens de lettres quelquefois ont d'étranges délicatesses, et plus d'un clerc se donne l'honneur de penser que sa place n'est

pas dans la cité, mais bien en marge de l'Etat ; il se croirait déchu, ou perdu de réputation, si on le soupçonnait d'être un *animal politique*. Richelieu a construit un *monde* et qui dure toujours ; mais le *monde* qu'avait imaginé Descartes n'est plus qu'un souvenir. Cela n'empêche pas nos clercs de regarder de haut en bas les maîtres de la terre. Or je prends garde que Malherbe, et Balzac, et Corneille, et Bossuet, et Molière, et Boileau, et Racine lui-même (1), n'étaient pas si farouches ; qu'ils avaient le regard fixé sur ce qu'on appelait *le prince*, et qu'ils le servaient de leur mieux dans une tâche qu'ils jugeaient commune : la grande tâche d'affranchir l'Europe (2), de régler les esprits, de leur dispenser la sagesse, et enfin de les maintenir, dans leurs professions respectives, au diapason de l'héroïsme. Ils avouaient qu'ils tenaient de leur maître une partie de leur génie (3) et presque toute leur prudence ; aussi ne lui ménageaient-ils leur los et leur encens (4). Il est bien vrai qu'ils lui devaient la perfection de leurs ouvrages. Mais encore il est vrai qu'en ce temps-là, les gens de lettres, les artistes, à leur place dans la nation, sont appelés comme les autres, mais non plus que les autres, à se régler. Il est même certain que là-dessus ils vinrent bons derniers.

Henri IV, en effet, à qui échet le soin d'inaugurer l'ère classique, rendit bien le fameux Edit de Réformation, 1598, qui réorganisait l'enseignement public, mais dans cet édit même on peut remarquer son souci d'affermir avant tout l'Etat, sans faire nettement sa part, dans le grand œuvre, à la prudence de l'esprit. Si le Béarnais aimait à bâtir, les gens de lettres, comme tels, — Du Perron en est bon garant, — n'eurent jamais de lui que des sourires sans effets, qui ne témoignent pas d'une estime particulière. On peut conjecturer, on peut même assurer qu'il ne soupçonna rien de la réforme de Malherbe, ni qu'elle dût, à plus forte raison, connaître un grand destin.

(1) On va chercher très loin les raisons que Racine a pu avoir de rompre avec les comédiens et le théâtre ; mais la vraie raison est qu'il ne pouvait se partager entre le théâtre et le roi ; que ses fonctions d'historiographe étaient fort absorbantes et le réclamaient tout entier. Au reste, il ne croyait pas, loin de là, rien perdre au change, ni manquer à sa gloire en procurant celle du roi.

(2) De la tyrannie espagnole.

(3) *Un Auguste aisément peut faire des Virgiles* (Boileau).

(4) Dans des pages curieuses (*Pour la Poésie*, 1 vol., Corréa), M. Jean Cassou rend l'Etat responsable de l'aversion que lui ont vouée les poètes. Il dénonce l'iniquité de notre statut politique, et explique par là l'espèce d'*aphonie* dont semblent affligés tant de poètes, et de musiciens, de ce temps. Mais il prévoit une révolution qui rétablira le concert entre la république et nos Orphées : ceux-ci alors réapprendront, avec le bel art de chanter, celui de servir, et la Gaule ainsi aura retrouvé ses bardes.

Mais Du Perron veillait, esprit d'une merveilleuse étendue et pénétrant comme pas un (1), à qui le rapport des parties au tout ne pouvait échapper, et qui voyait très nettement que l'activité littéraire avait besoin, comme les autres, d'un généreux modérateur. Il avait, d'un regard, sondé Malherbe, mesuré ce rare courage, et connu que les lettres avaient enfin trouvé l'homme qui les allait régler. Mais il fallait que cet homme fût quelque chose, et Du Perron, qui n'était pas un petit personnage, n'hésita point à se porter publiquement caution de Malherbe et de sa fortune.

Le suffrage de Du Perron était également acquis à Richelieu, dont il avait deviné le mérite, et qui lui devra, pour ainsi parler, une partie de son esprit. Mais Du Perron soutenait, dans le même temps, son personnage à Rome, où il faisait figure de Romain, pour n'avoir retenu, de la légèreté française, que les grâces ou l'agrément. Car il était consommé en prudence, et capable d'en remontrer là-dessus aux plus fins. Paul V disait : « Prions Dieu qu'il inspire le cardinal du Perron, car il nous persuadera tout ce qu'il lui plaira. » Son génie allait constamment à s'assurer du principal, c'est-à-dire du cœur ou de la volonté de *l'autre*, et à rendre en quelque façon la négociation inutile. Pour l'habileté de détail, quelqu'un, en ce temps-là, en emportait le prix : c'était le cardinal d'Ossat, qui rédigeait, à Rome même, ces dépêches qui resteront, avec les *Relations* des ambassadeurs de Venise, la grande école et l'éternelle admiration des diplomates.

Ces deux hommes formaient, avec « le grand Henri » — ainsi l'appelait Richelieu — comme un triumvirat *classique* ; et tous les trois étaient des *politiques* : ce qu'il faut retenir, afin de rendre au classicisme, avec sa portée véritable, son véritable caractère. Henri IV était, à coup sûr, un grand soldat ; mais on se méprendrait du tout au tout si, comme tel déjà, on se retranchait à le définir sur son *panache*. Il n'était pas médiocrement prudent ; et la reine Margot, qui le connaissait bien, et qui était mouche très fine, écrit, dans ses *Mémoires*, à l'occasion d'un fait de guerre justement : « Le roi, mon mari, fit paraître sa prudence et valeur. » Ces mots, *valeur*, *prudence*, — ou ceux-ci, *génie*, *jugement*, — seront désormais si bien mariés, que pour les séparer, il leur faudra pour ainsi dire faire violence. Ils serviront à désigner la vertu complexe, et néanmoins une, de l'homme accompli, du classique.

(1) « Ce rare et admirable génie... » (Bossuet).

Ce souci, qu'on surprend partout, de fondre la valeur dans la prudence, le génie dans le jugement, couvrirait un drame de conscience, dans lequel se jouait, au vrai, la destinée de tout un peuple. De ce drame, la crise aiguë éclatera sous Richelieu. Car Henri IV aura lui-même à s'excuser de quelque étourderie : ce qui le rendra débonnaire, et plus qu'indulgent aux humeurs volages, assez indulgent aux mutines. Lorsque Marie de Médicis fera un pont d'or aux grands factieux, et les *suppliera* de rentrer dans l'ordre, elle ne fera qu'appliquer, sans discrétion, la même politique d'indulgence : au reste ancienne, et passée, depuis fort longtems, en maxime et en habitude.

Mais avec Richelieu, la scène change tout d'un coup, et le drame se corse. Il prend nettement position contre l'humeur de la nation, et contre la méthode à laquelle s'étaient, jusque-là, résignés ses chefs. Sans euphémismes ni détours, il déclare à Louis XIII : « Il n'y a rien si ordinaire que de commettre une faute en matière d'Etat, que de désobéir à un commandement du roi, que de traverser l'exécution de ses édits, de ses ordonnances et des arrêts de sa justice. Jusques ici tels désordres ont été commis impunément, et cependant les manquements de cette nature sont de telle conséquence par l'exemple et la suite qu'ils tirent après eux, que si l'on n'est extraordinairement sévère à les châtier, les Etats ne peuvent subsister. »

La France, en ce temps-là, et depuis plus d'un siècle, était menacée dans son existence, et à peu près dans la situation où la Grèce s'était trouvée, quand Philippe d'abord, et plus tard les Romains, mirent sa liberté en compromis. Philippe et les Romains, c'était, pour les Français du dix-septième siècle, cette maison d'Autriche occupée sans relâche à s'agrandir, et à tout faire converger à son rêve de monarchie universelle. La France avait affaire à ce fameux Conseil d'Espagne, où s'était comme ramassée toute la prudence du monde, et qui s'était rendu par là « formidable à l'Europe. » Au reste l'Italie entière, — Rome comprise, — était pour ainsi dire médusée par ce Conseil trois fois secret, invisible et partout présent, et dont l'habileté ne se démentait point. Elle prodiguait, en revanche, à ce peuple *léger* qui ne savait opposer au conseil que la valeur, ses sarcasmes et ses dédains. Richelieu donnera les mains aux Italiens, sur le sujet de la *légèreté française*, et même il renchéra sur les Italiens. Il fera honte à la nation d'un défaut qu'il jugeait réel, et qui exposait, disait-il, la France aux moqueries de l'étranger.

Cela fit son effet, comme il l'avait prévu ; et cependant pour mettre la nation en état de se vaincre ou de surmonter son hu-

meur, il la voulut comme refondre et repétrir, pour lui insuffler un esprit nouveau : dessein d'une audace, au propre, inouïe. Or c'est ici qu'éclate le miracle : le miracle français. Cent fois plus heureux que le Grec, plus avisé, plus généreux, le Gaulois connaîtra enfin sa force ensemble et son infirmité, et se découvrira assez de pouvoir pour se vaincre. Il était, d'un commun aveu, né à la démesure (1) ; il se découvrira capable de mesure.

Mais ceci fut l'effet d'un long examen de conscience, à la suite duquel il apparut à tous que l'empire, promis à la valeur française, ne lui serait acquis qu'au prix d'un très grand sacrifice et d'un constant effort sur elle-même. D'où ce spectacle, unique dans l'histoire, d'une nation tout occupée à se régler, et à traquer, jusqu'en ses dernières retraites, une hérédité jugée malheureuse (2).

Mais prenez garde que ce magnifique effort était comme appelé par des siècles de confusion, et qu'un Français, le cardinal de Richelieu, en est au vrai seul responsable, puisqu'enfin il l'a suscité, étendu à tout le royaume et magistralement conduit. Cet homme avait des lettres, et néanmoins ni la raison italienne ou espagnole, ni la sagesse antique, ne lui eussent été d'aucun secours, s'il ne fût né prudent, ou capable de penser l'ordre et de faire de l'ordre. Celui-là seul qui naît classique peut enfanter un classicisme ; les autres ne font rien, ou ne peuvent rien que le suivre et l'assister. D'eux-mêmes, et seraient-ils en face du plus haut chef-d'œuvre, ou du plus accompli, ils n'en saisissent rien que des détails, et laissent échapper l'axiome éternel qui le commande. On peut imiter les Anciens toute sa vie. — cela s'est vu au siècle de Ronsard, — et n'en être pas pour cela plus raisonnable.

La naissance de Richelieu est un très grand mystère. Cet homme a éclaté à la manière des prodiges, et il demeure, dans son genre, unique. Louis XI a pu briser l'humeur indocile des grands et des petits vassaux ; il ne s'est jamais avisé de faire leur éducation. Il ne sut pas même élever son fils, remarque Bossuet, ce fils qui allait engager, pour quelque cinquante ans, la France dans les aventures. Louis IX lui-même, tout saint qu'il fût, ne put jamais tenir en main ses preux, livrés au démon de l'impré-

(1) Les chansons de geste, déjà, avaient noté cette idiopathie.

(2) Le tome II de *Qu'est-ce qu'un Classique ?* sera tout entier consacré à ce grand effort collectif, et vraiment créateur, d'où est sortie une France transfigurée.

voyance (1), n'eulement régler leurs mœurs. Bossuet en fait la remarque également (2). Ainsi la France était, de tradition, abandonnée à son génie, et mettait toute sa confiance en son étoile.

Ses maîtres, il est vrai, ne laissaient pas de rechercher leurs grands vassaux, et de s'assurer de leurs héritières ; mais à cela près, leur constance était sujette à se détendre, et leur politique à s'ouvrir aux jeux charmants de l'improvisation. La plus aimable fantaisie assaisonnait leurs moindres gestes ; et leur humeur s'accordait, au surplus, au naturel de leurs sujets, qui disputaient de sereine imprudence avec le souverain. Or ce libertinage défait la Fortune elle-même ; il avait survécu aux journées de Crécy, de Poitiers, d'Azincourt, de Cérignole, de Pavie, de Saint-Quentin. C'est qu'il se réservait de paraître dans tout son jour sous les derniers Valois, et d'expirer, en quelque sorte, au cours d'une fête sanglante et inouïe. On vit alors ce qui ne s'était pas encore vu : une étoile éteinte soudain, une France affaissée et qui se cherchait elle-même, ou, sous le nom de France, une solitude infinie que jalonnait, de loin à loin, un squelette de ville ou quelque donjon mutilé. Et cependant un peuple s'agitait sous ces décombres, témoignait de n'être point mort. D'où tirait-il cette vertu de se défaire en même temps et de durer ? « Ce n'est pas sans raison, disait là-dessus l'Eminentissime, que quelques esprits judicieux s'étonnent comment cette monarchie a pu se conserver depuis le temps de sa naissance. »

Il allait mettre les Français, — le peuple avec le souverain, — en demeure de s'amender, de rentrer en eux-mêmes et de s'examiner sans complaisance, c'est-à-dire sans se flatter. Saint-Evremond, qui était Normand et de la cabale, consignait dans ces mots la résultat de ce très sévère examen : « Il n'y a point de pays où la raison soit plus rare qu'elle est en France (3). » Il la fallait donc imposer, en quelque sorte, à nos Français, ou la leur expliquer si bien, et si bien la leur inculquer, qu'ils en portassent les livrées, ou l'empreinte visible, dans les siècles des siècles. Car Ri-

(1) Il ne faut pas chercher ailleurs la vraie raison de l'insuccès de tant de brillantes croisades.

(2) Il reste Charles V, le Sage : de tant de rois, le seul qui fût précisément au gré du xvii^e siècle, pour avoir au moins *ébauché*, — il était mort à 43 ans, — l'éducation politique de la nation.

(3) On voit ici que *raison* signifie *prudence* ou *jugement*, puisqu'il était constant que le Français ne manquait point d'esprit. Saint-Evremond était Normand et donc du *pays de sapience* ; aussi ajoutait-il : « Quand elle s'y trouve, il n'y en a pas de plus pure dans l'univers. » Au reste, il écrivait cela en pleine ère classique (1683), et tandis qu'on mettait, en France même, la dernière main à la bible de la raison.

cheliou ne prétendait à rien de moins ; mais encore il savait que la tâche n'était petite ni aisée.

Le clerc, en général, ne cédait guère au gentilhomme, pour la vaillance ou courage d'oser ; et ils allaient l'un et l'autre grand train dans le conseil non moins que dans le faire. On remarquait, en ce temps-là, on ne sait quelle collusion entre l'apôtre et ses ouailles, entre le pédagogue et l'écolier ; ils s'entendaient comme larrons pour mettre, en tout état de cause, à couvert leurs vieilles franchises. Mais c'est partout, note le cardinal, qu'il y avait disette ou carence de chefs : aussi les souffrait-on avec chagrin, un chacun s'entêtant à en faire à sa guise. Le paysan lui-même, et le bourgeois, qui s'étaient construits une économie, celle qu'enfante avec le temps un travail régulier, n'en connaissaient point le rapport à l'ordre politique. Richelieu, le premier, le leur devait apprendre, comme il devait apprendre à toute la nation à se conduire et à penser correctement.

Mais, après tout, il n'eût rien fait, rien commencé, rien achevé, s'il n'eût trouvé dans le royaume une volonté disponible et engagée, de naissance et de tradition, sur les chemins de l'extraordinaire. Cette force héroïque avait longtemps cherché sa voie, et, presque sans relâche, couru les aventures ; nous l'avons même vue se tordre quelquefois et s'acharner sur elle-même. Richelieu l'allait employer à délivrer l'Europe d'un tyran qui l'opprimait. Toutefois le bon sens voulait que, sans délai, la France s'assurât de son génie, et que pour surmonter plus sûrement l'Espagne, elle se dépêchât de surmonter sa propre confusion. De ce courage « plus qu'humain » qu'elle tenait des libéralités de la nature, il fallait qu'elle fit l'épreuve enfin sur elle-même, non pour se déchirer, comme par le passé, mais pour, au juste, s'accomplir. Le cardinal n'exigeait d'elle rien de moins qu'une culture héroïque de la raison.

Il obtint d'elle ce miracle : non sans peine, il est vrai, puisqu'il fallut qu'il passât la consigne à Mazarin, qui la devait passer à Louis le Grand. Cependant le spectacle est beau, — il est d'une surhumaine beauté, — de ce peuple né inconstant, imprévoyant, léger, indocile et fantasque, batailleur, divisé, et qui se découvre, un beau jour, capable de raison, et d'épuiser les ressources de la raison.

Car il a tout vu et tout entendu, quoi que Taine en ait dit (1) ;

(1) Ce n'est pas auprès des pédants, et ce n'est pas en général auprès des philosophes de métier, qu'il faut chercher et qu'on découvre le *secret* de bien faire et de réussir ; c'est auprès de ceux qui, quelle que soit leur profession, —

il sait que la raison est merveilleusement stérile, si le cœur ne la couvre ou cesse de la féconder ; qu'elle tire du singulier, ou de ce monde qui l'assiège, sa nourriture et son juste embonpoint ; qu'elle s'évapore en nuées si elle néglige l'action ; qu'elle ne connaît rien, à proprement parler, si elle n'a, d'un effort méthodique et patient, investi le réel, sondé la masse et l'élément, démêlé leurs rapports ; que ce qu'elle sait l'habilité à en apprendre toujours plus, et l'achemine au terme de l'universel ; qu'elle est en possession par là de hausser l'homme au-dessus de lui-même et de reconstruire en quelque façon le monde. De la raison, enfin, ce peuple a connu les limites, et qu'il lui sied d'être discrète, avec cela docile aux souffles de l'Esprit, et en disposition d'écouter le Père céleste, le jour qu'il lui plaira de découvrir sa face.

Cette raison-là, au surplus, a fait ses preuves, et on la peut juger sur les *effets* : ce sont des ouvrages qui durent, bâtis à chaux et à ciment, et dont on n'a pas, loin de là, infirmé les thèses majeures ; et c'est un double empire, car le peuple français, conduit par Richelieu, Mazarin et Louis, — c'est-à-dire par la raison classique, — a triomphé du monde et de lui-même (1).

hommes d'Etat, d'Église, d'épée, de robe, de lettres ou de laboratoire, — ont fait œuvre qui dure. Ils dissertent moins sur la connaissance, qu'ils ne s'appliquent à connaître, et ils suivent comme d'instinct une *méthode*, qui est la bonne ; ils savent pourtant quelle elle est, puisqu'ils savent dire où elle est et où elle n'est point. Cette méthode fait partie de l'*esprit public*, qui étend sa juridiction sur les philosophes eux-mêmes ; mais c'est Richelieu qui a mis au point et divulgué cette méthode, avec, il est vrai, le concours de ses élèves, de toutes professions.

(1) Nous verrons cependant un jour que Louis a commis des fautes, que Richelieu avait su éviter.

Les journées d'études franco-italiennes

Par deux fois en 1936, — et malgré les inquiétudes politiques, — à Paris en janvier, à Rome en juin, des érudits, des historiens, des critiques français et italiens se sont réunis pour étudier les rapports intellectuels entre la France et l'Italie, les influences qui se sont exercées de part et d'autre, certaines formes des relations politiques entre les deux pays. Ce sont les « actes » de la première session que vient de publier la *Revue des Etudes italiennes* (1). Il convient de signaler l'importance des études groupées dans ce fascicule. Rapports mettant au point l'état actuel de nos connaissances sur diverses questions d'histoire littéraire ou politique, études de détail, tous ces travaux doivent retenir l'attention : ils mettent en valeur certains aspects peu connus de l'influence italienne dans notre vie intellectuelle ; ils marquent l'étroitesse des rapports de tout ordre entre la France et l'Italie ; ils peuvent, ils doivent servir de point de départ à de nouvelles recherches.

Les journées de Paris proposèrent aux chercheurs deux thèmes d'études : *l'influence de la pensée philosophique de la Renaissance italienne sur la pensée française*, — *La Monarchie de Juillet et l'Italie*.

Sur le premier sujet deux rapports sagaces et précis de M. J. Baillou et de M. R. Pintard, traitant l'un du xvi^e, l'autre du xvii^e siècle, constituent un apport précieux à l'histoire littéraire. Ils marquent, avec une sûre érudition et une rare finesse, tout ce que — de *Gargantua* au *Dictionnaire* de Bayle — nos écrivains doivent à la philosophie italienne, et c'est beaucoup : qu'il s'agisse des Platoniciens, disciples de Marsile Ficin, des rationalistes de Padoue, de Machiavel enfin, toutes les formes de la pensée italienne, du début du xvi^e siècle aux *Essais*, n'ont cessé d'attirer nos écrivains, — poètes, polémistes ou philosophes. De Lefèvre d'Étaples à du Bellay, de Marguerite de Navarre à Bodin ou Montaigne, — nos humanistes et nos poètes ne sont jamais restés indifférents aux formes les plus mystiques ou les plus audacieuses de la pensée italienne. Ce ne sont pas seulement des formes d'art, des thèmes poétiques, des nuances sentimentales, des

(1) Tome I^{er}, nos 2-3, avril-septembre 1936, Paris, Droz, in-8°.

images et des tours de style élégants que l'on a demandés à la littérature italienne : on lui a emprunté de plus substantielles nourritures, des idées forces, et M. Baillou a bien raison d'écrire : « Le xvi^e siècle est une sorte de profiteur de la pensée italienne ».

Cette influence se prolonge au xvii^e siècle, alors même que décline la gloire des universités d'outre-monts, si fréquentées au xvi^e. Elle se manifeste encore dans l'évolution des théories sur l'honnêteté (mais s'affaiblit sur ce point vers 1650), dans l'intérêt que portent les politiques à la pensée de Machiavel, dans le développement de l'esprit libertin : les Français du xvii^e siècle restent de grands lecteurs des philosophes padouans, Pomponazzi ou Vanini. Mais cette influence s'atténue à la fin du xvii^e siècle : Bayle subit déjà d'autres appels que ceux de l'Italie, et la traduction que donne le xvii^e siècle finissant de certaines théories italiennes paraît, à tout le moins, discutable : M. Pintard le montre avec pertinence dans ses conclusions, et M. Paul Hazard a marqué avec une irréfutable précision le moment où les philosophes français abandonnent l'Italie et demandent aux pays du Nord de nouvelles formules : c'est le jour où Voltaire publie les *Lettres Philosophiques* (1).

Autour de ces rapports se groupent diverses études qui, toutes, apportent du nouveau : M. G. Bertoni montre un Pétrarque précurseur de Montaigne et initiateur de la pensée moderne ; M. G. Maugain fixe avec précision les formes que prit l'humanisme italien en France avant 1515 ; M. P.-H. Michel esquisse une courte biographie d'un humaniste picard, Charles de Bovelles et M. Bertoni précisent, à l'aide de documents inédits, les dates du séjour de Marot à Ferrare.

Prolongeant ainsi l'effort des seiziémistes, — E. Picot, P. de Nolhac, J. Vianey, A. Lefranc, — qui, les premiers, définirent avec rigueur l'effort italien dans l'évolution de nos lettres, les collaborateurs des journées franco-italiennes ont posé de nouveaux jalons, fixé l'actuel état de nos connaissances, indiqué les sentiers à frayer, les chemins à suivre.

Le second thème traité n'est pas moins intéressant : il est plus actuel, et séduira peut-être plus que le thème humaniste les jeunes chercheurs. *La Monarchie de Juillet et l'Italie...* Le beau sujet ! A l'heure où s'achève le romantisme, naît le Risorgimento... Musset et G. Sand souffrent à Venise ; Stendhal est consul à Civita Vecchia ; Chateaubriand rêve à Venise... Il y a là de

(1) Indication précisée par M. Hazard dans son article des *Mélanges Lefranc*, Droz, 1936 : *Voltaire et la pensée philosophique italienne*.

quoi satisfaire à la fois les historiens de la politique et des lettres. A l'intention des premiers, M. G. Bourgin résume ce que sont les sources et les travaux français sur l'histoire des rapports franco-italiens de 1830 à 1848 ; M. B. Crémieux étudie l'émigration politique italienne en France sous la monarchie de Juillet, si importante, et dont l'influence devait être si grande dans la suite des événements ; M. G. Vidal trace le portrait de ce Pellegino Rossi qui fut, Italien, ambassadeur de France à Rome ; M. P. Silva analyse l'accord signé par Metternich et Guizot pour préparer des réformes en Italie ; et M. S. Camugli, en un pittoresque raccourci, savoureux à souhait, montre comment le poète Belli, en dialecte romain, réagissait au spectacle des conséquences qu'entraînait en Italie la politique de Louis-Philippe.

Mais ici aussi, le morceau de résistance, si j'ose dire, est le rapport : M. H. Bédarida étudie *les relations et les échanges intellectuels entre la France et l'Italie, de 1830 à 1848*. Sa recension sera de longtemps le meilleur guide pour les Français désireux de se renseigner sur ce que nous devons à l'Italie au temps du romantisme, mais aussi pour les Italiens curieux des répercussions provoquées, dans la péninsule, par le réveil de notre littérature. Enrichi d'une bibliographie copieuse, ce rapport permet de faire le point avec rigueur : il dit ce qui est acquis ; il indique ce qui reste à faire — et prouve que, malgré l'effort de bien des chercheurs, le champ à défricher demeure vaste et embroussaillé. Du moins saura-t-on clairement, grâce à M. Bédarida, où il faut aller désormais.

Chacun de ces rapports, chacune de ces communications a fait l'objet d'une discussion résumée dans la *Revue* et qui prouve avec quel sérieux ils ont été écoutés. On en tirera d'utiles indications, — des nuances qui précisent certains points de vue.

Tels quels, ces « actes » ne peuvent manquer d'intéresser Français et Italiens ; les uns et les autres y trouveront, avec une mise au point indiscutable, les plus précieuses suggestions : on voudrait que les jeunes travailleurs, à la recherche de sujets neufs, sachent s'en inspirer. Il convient surtout de souligner l'intérêt de pareilles réunions et de pareils travaux ; ils ne peuvent que servir au rapprochement des esprits — plus nécessaire que jamais.

P. JOURDA.

Le Gérant : JEAN MARNAIS.

REVUE BIMENSUELLE

DES

COURS ET CONFÉRENCES

DIRECTEUR : M. FORTUNAT STROWSKI,

*Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.*

La Société de Grenoble au XVIII^e siècle d'après les militaires qui y ont séjourné,

par Louis ROYER,

Bibliothécaire en chef de la Ville de Grenoble.

II

Le type de l'officier bel esprit et petit maître est fréquent à cette époque. Nous le retrouvons dans un petit opéra-comique en deux actes et en prose, dont l'auteur, un certain Collot, était sans doute un officier en garnison à Grenoble. Dans une épître dédiée « à la jeune noblesse du Dauphiné », qui naturellement brûlait d'aller se battre, l'auteur parle de l'honneur qu'il a de servir dans la province. *L'officier français à l'armée*, tel est le titre de cette pièce, qui fut représentée sur le théâtre de Grenoble le 11 mai 1780.

Le capitaine de Clairville vient d'attaquer avec sa troupe un château situé aux confins de la Westphalie. La forteresse a été emportée d'assaut, et le bel officier y retrouve Lucette qu'il a courtisée autrefois et qu'il épousera à la fin de la pièce. L'intrigue n'est pas bien compliquée, on le voit, mais il y a, çà et là quelques traits de mœurs assez amusants à noter.

A un moment donné le général arrive au château. C'est un personnage fort débonnaire et plein d'estime pour sa troupe : « Quelle nation, s'écrie-t-il en parlant des Français, elle ne laisse au général qui sait la conduire d'autre honneur que celui de la commander. Ce Clairville est le petit maître le plus recherché que

je connaisse ; d'ailleurs excellent officier, homme de guerre, aimant le soldat... mais on ne lui fait quitter sa toilette que pour voler à la victoire. Quel contraste ! cette nuit il était le premier sur la brèche ! »

Ailleurs, la scène représente la cour du château : dans un coin les soldats boivent et chantent ; dans l'autre, on aperçoit l'appartement de Clairville :

CLAIRVILLE A L'ORANGE (*son ordonnance, en lui tendant le miroir*).
Donnez-moi de la pâte d'amandes.

L'ORANGE.
Monsieur, je n'en ai plus.

CLAIRVILLE.

Est-ce que la pacotille qui m'a été annoncée n'est pas encore arrivée ? On me mande qu'on m'envoie des gants, des pommades, de la poudre grise, des savonnettes et des eaux.

L'ORANGE.

C'est vrai, Monsieur, mais tout cela est aux gros équipages.

CLAIRVILLE.

Aux gros équipages !... Qu'il ne vous arrive plus, Monsieur le faquin, de me faire marcher sans mon nécessaire de campagne, aux avant-gardes comme ailleurs, vous entendez ?... Passez-moi cette table, versez mon chocolat et vous viendrez m'habiller. (*On lui verse son chocolat dans une écuelle de faïence*).
Quoi ! ni chocolatière, ni tasse !... etc...

Chaque officier aspirait à imiter dans sa sphère le luxe du maréchal de Saxe ou de Richelieu.

Grenoble traversait, vers ces années, une ère de dissipation. Dans une autre petite pièce, jouée à cette époque et dédiée à M^{me} de Sassenage, on voit M^{lle} Colifichets qui arrive de chez M^{me} du Jour et qui fait, en une longue tirade, l'éloge de la Frivolité. Alors florissait un bourgeois de Grenoble, qui répondait au nom prédestiné de Létourneau et qui fondait une société de plaisir sous le nom de *l'Ordre du moment*, à l'instar de la *Coterie des Antifaçonniers* ou de *l'Ordre de la Félicité*, que Paris avait connus quelques années auparavant. C'est au point que les qualités foncières de la race paraissaient s'éclipser : « Grenoble est le séjour de la meilleure société, écrit Caraccioli, il y a des manières, de l'esprit, de la raison et une finesse qu'on prendrait presque pour de la ruse » ; et il ajoute : « Si la dissipation n'avait pas pris un ascendant sur les esprits, Grenoble serait une des villes où on cultiverait les sciences avec le plus de succès. Les Dauphinois ont toutes les dispositions propres à devenir savants... »
Et la liste de nos officiers poètes n'est pas encore close.

C'est le baron de Stone, capitaine au régiment de Dauphiné, que le sort amène à Grenoble en 1781. Il est marié, mais sa femme est restée dans son château de Sy en Champagne. Bien loin de l'oublier, cet excellent mari lui adresse maintes épîtres en vers : l'une « en courant la poste de Sy à Grenoble », l'autre « au corps de garde de la garnison » ; s'il se promène dans les rochers des environs, c'est pour elle qu'il compose une romance. Pourtant, peu à peu, il se rallie à sa nouvelle résidence : il fait, lui aussi, l'excursion classique de la Grande-Chartreuse et inscrit quelques vers sur le livre des Pères ; le jour où l'on célèbre la naissance du Dauphin, il ne veut pas être en reste et compose un quatrain qu'il affiche en transparent sur sa fenêtre. Il court les bals masqués. A l'un d'eux, une rencontre l'a fort intrigué. Comme il convenait à l'époque — on était en pleine guerre d'Amérique — une jeune femme s'était déguisée « en sauvage américaine » ; et le baron de Stone envoie, le lendemain, des vers « à la sauvage américaine au sortir du bal du jeudi gras où elle n'avait jamais voulu se démasquer ». Le masque est tout de même un peu soulevé : « Cette sauvage est M^{me} de La P..., habitante de Moirans, qui ne vint à Grenoble que pour le bal. Elle ne se démasqua point et se donnait pour sauvage, ainsi que moi pour Européen. » Faisons un pas de plus et reconnaissons, sous ces initiales, M^{me} Portin de La Porte, femme du seigneur de Moirans, alors lieutenant des maréchaux de France en Dauphiné. Dans une autre circonstance, connaissant les talents de notre officier, on lui a demandé des vers pour accompagner la couronne de lauriers qui sera jetée du théâtre, au nom du public, à M^{lle} Dufresne, première actrice.

Stone ne faisait pas que composer ses vers poétiquement, il les composait aussi typographiquement et c'est en se servant des caractères de l'imprimeur Allier qu'il réussit à publier — si l'on peut dire — ses *Mélanges de poésie* qui ne furent tirés qu'à soixante exemplaires.

A Grenoble, Stone a retrouvé une compatriote qu'il avait connue jeune fille : c'est la jolie M^{me} Planta, déjà chantée par le chevalier de Bonnard. Il lui dédie une épître sur un art fort à la modé à ce moment : la *peinture en cheveux* :

Ce tableau si charmant que l'on voit à Cithère
 Et qu'on dit que l'Amour a fait
 Avec les cheveux de sa mère,
 Bientôt, si tu le veux, ne sera plus secret ;
 En deux mots, voici le mystère :
 On n'a qu'à faire ton portrait
 Et nous aurons, belle Glycère,
 Celui de Vénus trait pour trait.

Mais le régiment va bientôt quitter Grenoble ; le poète adresse à la ville un adieu :

Adieu Grenoble, adieu soupers,
 Soupers charmants de Sassenage.
 Adieu bartavelles, rochers,
 Mine, cristal et coquillage,
 Je quitte pour mon hermitage
 Tous vos agréments étrangers.

Et voici encore Rouget de l'Isle qui fut lieutenant du génie en Dauphiné de 1786 à 1788 et qui, avant de composer la *Marseillaise*, avait écrit, lui aussi, quantité d'aimables vers de société. A vrai dire, il a passé plus de temps dans les forteresses de Briançon, d'Embrun et de Montdauphin qu'à Grenoble. Dans ses *Essais en vers et en prose*, qui ne furent publiés qu'à la fin du siècle, on trouve des vers adressés à M^{me} de Meffrey, nièce de l'archevêque d'Embrun, Mgr de Leyssins, à M^{me} Pascalis, femme d'un commissaire des guerres, et même une romance à Hélène C..., « parodiée d'un air fort ancien en vogue dans les montagnes du Dauphiné », ce qui dénote, dès cette époque, un curieux souci de la chanson populaire. Cette Hélène C. était Grenobloise et Rouget de l'Isle en profite pour rendre lui aussi témoignage aux agréments de sa ville natale :

Vous que virent paraître au jour
 Ces murs où la galanterie,
 La plus fine coquetterie,
 De tout temps ont tenu leur cour...

— Nous sommes maintenant aux années qui précèdent la Révolution. Le régiment suisse de Sonnenberg est venu tenir garnison à Grenoble, en remplacement du Royal-Marine, qui s'est acquis une fâcheuse réputation au moment de la Journée des Tuiles. Même dans ce corps, où l'on écorche souvent le français, il y a un brave officier, M. de Villars, qui s'est amusé à rimer des chansons. Il est vrai que sa modestie est au niveau de son insuffisance et il nous dit sa détresse dans une comédie-vaudeville en un acte, « de l'embarras d'un Suisse à Grenoble » :

Dans cet heureux séjour
 Naquit mon amour,
 Honneur à Grenoble, noble,
 Son accueil sans apprêt
 Ravit l'étranger et le satisfait...

La rime n'est pas bien riche, mais l'intention est excellente

et Alceste lui-même n'eût pas trouvé à blâmer ce bon Fribourgeois.

*
* * *

J'ai gardé pour la fin le plus célèbre des officiers littérateurs qui aient passé à Grenoble, je veux dire Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos. C'est que ce nom évoque tout de suite le fameux roman des *Liaisons dangereuses*, et, par suite, la question des clés grenobloises de cet ouvrage qui a fait déjà couler beaucoup d'encre.

Et d'abord, Laclos a vécu à Grenoble précisément pendant cette période brillante et mondaine que nous venons d'envisager et il y a passé plusieurs années. Nommé le 15 janvier 1762 lieutenant en second, il fut affecté à la brigade d'artillerie de Beausire qui tenait garnison à Besançon. Le 24 août 1764, la brigade de Saint-Auban, qui se trouvait à Grenoble, était remplacée par celle de Besançon. Laclos fit donc à ce moment un séjour à Grenoble, qui ne fut probablement que de six à huit mois, car, durant les premiers mois de 1765, il était absent par congé de semestre. Peu de temps après, une ordonnance royale réorganisait le corps de l'artillerie : des régiments furent créés qui prirent le nom de la ville où les troupes qui les formèrent étaient cantonnées. Laclos fut affecté au régiment de Toul, lequel, au bout de trois ans, c'est-à-dire en novembre 1769, fut envoyé à Grenoble où il resta jusqu'en septembre 1775. C'est durant cette période de près de six années que Laclos reçut, par commission, le 23 janvier 1771, le grade de capitaine, et fut promu aide-major du régiment, le 1^{er} octobre 1772.

Malheureusement, à ces sèches indications chronologiques se borne à peu près tout ce que nous savons sur le séjour de Laclos à Grenoble. Son nom n'apparaît dans aucun acte public et, si des lettres de lui existent, elles sont encore enfouies dans le secret des archives particulières. Pourtant ses notes de 1771 font connaître « qu'il a des qualités personnelles qui le font se répandre dans la meilleure société », et, lorsqu'il reviendra à Grenoble dans l'été de 1800, en qualité de général de brigade commandant en second l'artillerie de l'armée de réserve, il donnera la même note dans les lettres à sa femme : « Je ne vais point courir après mes anciennes connaissances qui sont toutes la fine fleur de l'aristocratie. J'en ai revu deux parce qu'elles étaient ici et cela s'est passé très poliment et c'est tout. » Mais sa femme n'est pas plus rassurée que cela par les déclarations de son mari. N'a-t-il pas

été jeune capitaine à Grenoble et ne va-t-il pas retrouver toute sa jeunesse dans l'atmosphère de cette ville ? Laclos répond : « J'ai reçu avant-hier ta lettre du huit, où tu te moques de ton vieux mari en feignant de le prendre pour un galantin ; mais cette lettre est d'ailleurs si aimable qu'il faut bien que je te pardonne et que je suis presque tenté de te remercier ». Et de nouveau il affirme : « Je n'ai encore revu que deux de mes anciennes connaissances, toutes deux hommes. Presque tout le monde est à la campagne, et comme je n'avais laissé aucune véritable affection, mais seulement d'aimables connaissances, je ne mets pas à les retrouver un empressement tel que je veuille ajouter beaucoup de petites routes à la grande route que je suis en train de faire. » Pourquoi Laclos a-t-il été si discret et ne nous a-t-il pas livré les noms de ces deux *anciennes connaissances*, qui nous permettraient peut-être de suivre une piste intéressante ?

A défaut de ses relations aristocratiques, Laclos nous donne dans une autre lettre, d'amples détails sur une famille qu'il avait connue jadis : « Ma santé se soutient parfaitement bonne, mais si je devenais malade ici, je serais soigné par la maîtresse de l'auberge où je suis logé, comme si j'étais son fils. Il est vrai que, moi dixième, et j'étais à la tête, nous avons pris son mari, cuisinier sans maison, pour en faire notre aubergiste, il y a quinze ou vingt ans ; que, déjà avant que le régiment de Toul quittât Grenoble, il était devenu auberge des chefs de corps et qu'aujourd'hui, il a deux maisons à lui, a marié et doté trois filles et est l'auberge la plus renommée ; mais il est vrai aussi que, depuis ce temps, le mari et la femme n'ont cessé de dire à qui a voulu l'entendre qu'ils me devaient leur fortune et mon arrivée chez eux a vraiment été une scène fort touchante... » Tableau sensible et charmant qui nous permet de reconstituer la scène qui s'est passée — non pas quinze ou vingt ans (décidément l'air de Grenoble rajeunit) — mais bien près de trente ans auparavant.

A cette époque, les capitaines du régiment de Toul ont chargé leur camarade Laclos, connu à la fois pour son esprit méthodique, son souci de l'économie et ses connaissances culinaires, de leur découvrir une auberge. Laclos part en campagne à travers les rues, flaire les boutiques, et, dédaignant les enseignes tapageuses ou trop connues, il avise dans la rue Pertuisière, une modeste boutique de traiteur pâtissier. Jean-Jacques Rivière et sa femme, Jeanne Rouveyre, s'y sont installés récemment avec leurs trois filles. Ce sont des Dauphinois méridionaux qui arrivent tout droit de Montélimar. Leur cuisine parfumée, pimentée d'ail, enchante notre homme, qui, immédiatement attire ses cama-

rades. Bientôt la table de Messieurs du régiment de Toul devient célèbre. M. de Laclos sait, en belles phrases, en vanter les qualités aux gens de la ville qui s'y précipitent, et, quand le régiment quitte Grenoble, la réputation et la fortune de Rivière sont faites. En 1779, il acquit rue Montorge l'hôtel des *Trois Dauphins* qu'il céda quelques années plus tard, à un concurrent, Jérôme Labarre. C'est qu'il avait fait édifier dans la même rue Montorge, un grand immeuble à trois étages avec écurie et remise qu'il avait baptisé somptueusement *Hôtel des Princes*. C'est dans ce nouvel et magnifique état que Laclos retrouvait son traiteur de jadis. De ses quatre filles, jolies et pétulantes méridionales, dont la beauté — nous dit Stendhal — était célèbre, trois étaient mariées ; la dernière même avait épousé un aide de camp du général Kellermann, d'avec qui elle avait d'ailleurs divorcé.

Voilà donc les relations grenobloises que Laclos avouait à sa femme. Cela ne nous donne pas évidemment la clef des *Liaisons dangereuses*, et il faut recourir à d'autres témoignages contemporains pour trouver trace des allusions que renfermerait ce roman à certaines personnes de la société de notre ville.

Ces témoignages sont, entre autres, ceux d'Alexandre de Tilly, du chevalier de Mautort, du comte d'Agoult et enfin de Stendhal, qui, dans leurs mémoires, ont tous répété cette affirmation.

Le chevalier de Mautort reste dans les généralités. Tilly, ancien officier, a recueilli les propos de Laclos lui-même ; d'après lui, seul le modèle de M^{me} de Merteuil aurait été trouvé à Grenoble : c'était une marquise de L. T. D. P. M. « dont toute la ville racontait des traits dignes des jours des impératrices romaines les plus insatiables ». Ces initiales, ce sont celles mêmes que nous avons déjà rencontrées en tête d'une poésie du chevalier de Bonnard, et qui cachent la marquise de La Tour du Pin-Montauban, petite nièce de M^{me} de Tencin, On ne prête qu'aux riches !

Quant au comte d'Agoult et à Stendhal, ils ont mis en avant l'un et l'autre, M^{me} de Montmaur. Henri-François d'Agoult, marquis de Montmaur, avait épousé en 1763 une Arlésienne pleine de beauté et de vivacité, Christine-Marie-Félicité de Loys de Loinville. Le ménage ne fut pas heureux. Le marquis de Montmaur avait, suivant une tradition locale, perdu au jeu, dès la première nuit de ses noces, la dot entière de sa femme. Aussi les époux vécutent-ils séparés : « Esprit charmant, nous dit son neveu le comte d'Agoult, sa conversation était un peu décollétée, comme la société du XVIII^e siècle. Elle fut, pendant un demi-siècle, l'âme et le lien de la société grenobloise et faisait, à 80 ans, les honneurs de son salon, avec la gaieté et la grâce d'une femme de 40 ans,

Du reste elle aimait le monde ; on peut dire qu'elle mourut au champ d'honneur, car le jour de sa mort, elle avait réunion complète chez elle et fut vive et aimable pour tout le monde ; et, au moment où tout le monde se retirait émerveillé de cette jeune femme de 80 ans, comme on éteignait les dernières bougies, elle s'éteignit aussi. Beaucoup de personnes du reste connaissent la marquise de Montmaur sans s'en douter. Le chevalier de Laclos, auteur d'un roman aussi célèbre qu'immoral, était officier d'artillerie à Grenoble. Le vicomte d'Agoult, officier de mousquetaires le présenta dans sa famille et dans la société grenobloise... Ce fut là que Laclos puisa l'idée de son roman et les types de ses personnages auxquels son imagination pervertie donna les couleurs les plus odieuses. M^{me} de Montmaur, indignement travestie, devint ainsi la marquise de Merteuil ; la marquise de Blacons, M^{me} de Meffrey, la présidente de Vaux, le vicomte d'Agoult et toute la société grenobloise se trouvèrent ainsi figurer dans cet abominable roman. »

Stendhal, à peu près contemporain du comte d'Agoult, et dont le grand-père possédait, au Chevalon, une maison de campagne voisine de celle où M^{me} de Montmaur s'était retirée, nous donne un son de cloche indentique. Mais l'un et l'autre n'ont connu M^{me} de Montmaur que dans la dernière partie de sa vie et ils se bornent à se faire l'écho des bruits qui, à Grenoble, plaçaient des noms connus sous les personnages des *Liaisons dangereuses* lorsque parut ce roman. Quant aux détails plus précis qui auraient pu donner quelque vraisemblance à leurs allégations, ils ne les ont pas recueillis, parce que sans doute on ne faisait que les chuchoter devant eux. Les cahiers d'anecdotes, qu'au dire de Tilly et de Stendhal lui-même, Laclos avait notées au cours de ses garnisons, seraient sans doute pour nous de curieux témoignages, mais il est probable qu'ils ont disparu à tout jamais.

D'autre part, on sait qu'à Besançon et à La Rochelle où Laclos fut en garnison après avoir quitté Grenoble, circulèrent aussi des clefs des *Liaisons dangereuses*, clefs qui ne donnent pas accès dans des chambres beaucoup plus claires que celles de Grenoble.

Que faut-il retenir de tout ceci ? C'est qu'évidemment il y eut à cette époque à Grenoble une société assez libre de propos et de mœurs dont les protagonistes apparaissent à travers les poésies ou les mémoires que nous avons cités. Période brillante qui s'assombrit pendant les années qui précédèrent la Révolution. « Cette ville, écrit le chevalier de Mautort, capitaine au régiment

d'Austrasie qui arriva à Grenoble en 1788, cette ville qui, autrefois, était réputée pour une des garnisons les plus agréables de France, était bien déchuë à l'époque où nous y vîmes. Il n'y avait plus vestige de cette société brillante et si renommée pour sa galanterie. Laclos qui avait pris, quelques années auparavant, dans cette société, tous les personnages qui interviennent dans son roman des *Liaisons dangereuses*, n'aurait retrouvé que les squelettes ou les ombres de ces individus... Les femmes des membres du Parlement, qui autrefois avaient eu tant d'intrigues, vivaient toutes isolées et ne recevaient personne chez elles ; presque tous les gentilshommes étaient retirés dans leurs terres, de manière que la ville était des plus tristes. »

Et c'est bien l'impression que Stendhal avait gardée du Grenoble de son enfance. Ville triste et sombre, où les événements de la période révolutionnaire, en anéantissant le Parlement, les grandes administrations, la noblesse, avaient, du même coup, détruit la vie de société. Aussi lorsque, jeune sous-lieutenant, il rencontra en Italie, à la table du général Moncey, un officier qui vantait les charmes de Grenoble, manifesta-t-il son étonnement. « L'officier d'état-major soutint fort bien son dire, il avait passé quinze ou dix-huit mois à Grenoble et soutenait que c'était la ville la plus agréable de la province. »

Ainsi d'un bout du siècle à l'autre, le témoignage des officiers qui ont tenu garnison à Grenoble est unanime : ville charmante où les plaisirs de société ne manquaient pas.

Mais, en m'attardant ainsi sur ces témoignages, je m'aperçois que j'ai à peu près négligé de vous entretenir de ces plaisirs eux-mêmes. Il me faudrait, reprenant les termes de la lettre du jeune lieutenant de la Tour-d'Auvergne-Corret, passer successivement en revue la comédie, le concert, la chasse, la promenade, la cour aux dames, sans compter le jeu et la table, mais chacun de ces chapitres pourrait être le sujet d'une conférence et j'ai dû me borner à vous les laisser entrevoir.

En terminant je me permettrai de vous lire un passage caractéristique des Mémoires du président Piollet. Né dans les premières années du XIX^e siècle, il avait connu dans sa jeunesse quelques représentants attardés de cette société, notamment une de ses parentes, M^{me} Alleman-Dulauron, que Stendhal cite parmi cette pléiade de jolies femmes qui faisait l'ornement des salons, au temps de son enfance. Alleman-Dulauron, avocat au Parlement de Grenoble mourut en 1819. « Sa veuve qui lui survécut dix ans, écrit le président Piollet, avait vécu de longues années au milieu de ce monde brillant et corrompu, où, dit-on, le chevalier

de Laclos, en garnison à Grenoble, avait trouvé les héros de son fameux roman des *Liaisons dangereuses* ; elle avait figuré dans cette société aussi frivole que spirituelle qui courait aux abîmes en riant, et son caractère, ses allures, ses habitudes s'en ressentirent toujours. Incapable de fixer son attention sur des objets sérieux, elle brillait dans les conversations mondaines et savait donner du relief aux sujets les plus petits ? Auprès d'elle pas de langueur, pas d'ennui possible. C'était un jet continu d'étincelles, et je me hâte d'ajouter à sa louange, qu'elle n'était pas médisante. Elle recevait une ou deux fois par semaine sans appareil, très simplement, mais avec des façons aimables qui, chez elle, étaient de nature et de tradition, d'anciens amis, de respectables douairières, quelques magistrats, puis les membres de sa famille, dont plusieurs étaient jeunes. Il y avait dans son salon un piano, deux ou trois tables de jeu, quelques-uns de ces meubles galamment tournés du temps de Louis XV. Les personnes âgées jouaient le boston ou le reversi ; beaucoup se rapprochaient de la maîtresse de maison assise au coin de la cheminée et la faisaient causer, écoutant avec curiosité les anecdotes du vieux temps qu'elle contait fort bien... »

Rien ne marque mieux que ce passage le fossé profond qui sépare la génération née après la Révolution de celle qui avait connu la douceur de vivre des dernières années du XVIII^e siècle. Au ton sévère et quelque peu blâmant du grave magistrat, on sent que l'esprit léger et charmant qui animait les contemporains du règne de Louis XV, avait à jamais disparu.

La tragédie "shakespearienne" en France au temps de Shakespeare ⁽¹⁾

par M. Raymond LEBÈGUE,
Professeur à la Faculté des Lettres de Rennes.

IV. LE TRIOMPHE DES BIENSÉANCES.

Chacun sait qu'avant le règne de Louis XIV, le théâtre français se soumit aux règles et aux bienséances. Je ne m'occuperai qu'incidemment de l'établissement des règles (1) et j'essaierai de faire voir, au moyen d'exemples, les progrès des bienséances ; jusqu'à présent, personne ne leur a consacré une étude spéciale. Mais, auparavant, il convient de présenter deux observations.

1^o La première se rapporte à l'action que l'Italie a exercée à ce moment sur le théâtre français. Certaines formules (2) pourraient faire croire que nos théoriciens et nos dramaturges ont subi, à partir de 1628, l'influence d'auteurs transalpins encore vivants. C'est inexact. Les théories italiennes que Mairet, Chapelain et d'autres propageront en France, étaient déjà connues et professées soixante ans plus tôt par Jean de La Taille ; et ce Castelvetro, qui sera souvent cité dans nos écrits théoriques, avait publié, dès 1570, sa *Poelica d'Aristotele vulgarizzata e sposta* (3). Les Français qui ont fait jouer, entre 1580 et 1630 des pièces irrégulières, pouvaient la lire et en appliquer les préceptes. S'ils s'en sont abstenus, c'est que leur public préférerait à l'observation des règles une action spectaculaire, mouvementée, multiple, et étendue à travers le temps et l'espace.

Si, à partir de 1630, les règles et les bienséances s'imposent peu à peu, leurs succès est moins dû au prestige de tel ou tel théoricien italien qu'à l'évolution du goût du public parisien. En effet, dans les vingt premières années du XVII^e siècle, le public de l'Hôtel de Bourgogne était composé surtout de gens du peuple, qui aimaient le gros comique et les émotions fortes. Plus tard, les

(1) Consulter sur ce sujet G. Lanson, *Esquisse*, 14^e leçon, H. C. Lancaster, *History*, 1^{re} partie, ch. vii, etc...

(2) Par exemple, cette phrase ambiguë de Lanson : « Mairet ramène les unités d'Italie ».

(3) L'influence de Castelvetro sur J. de La Taille a été révélée par Zeppa de Nolva dans une communication faite au 2^e congrès de l'Association Budé (*Actes du Congrès de Nice*, 1935, p. 401).

hommes du « bel air » et les dames de la bourgeoisie et de la noblesse prirent le chemin de ce théâtre. Or, leur goût et leurs manières avaient été affinés à l'Hôtel de Rambouillet (1) et dans d'autres cercles mondains. Ils refusèrent leurs suffrages aux pièces où les bienséances et la morale étaient outragées. Leur présence, et surtout celle des dames (2), eut pour effet d'élever le niveau moral du théâtre parisien et d'en écarter l'horreur matérielle. D'autre part, si les romans d'aventures et les tragi-comédies ultra-romanesques continuaient à jouir d'une grande faveur (3), l'esprit « classique » se développait ; je veux dire que de nombreux spectateurs portèrent plus d'intérêt à la vie intérieure de l'âme qu'aux scènes à effet, aux tentures noires, aux têtes coupées, aux intrigues compliquées et invraisemblables : ils demandèrent aux auteurs tragiques de les émouvoir par des conflits passionnels plutôt que par des jeux de scène.

Ajoutez à l'influence de ce public, dont les goûts étaient à la fois « précieux » et « classiques », celle du principal amateur de théâtre, le cardinal de Richelieu, et celle du vertueux Louis XIII, qui, dans son fameux édit de 1641, défendait « à tous comédiens de représenter aucunes actions malhonnêtes, ni d'user d'aucunes paroles lascives ou à double entente qui puissent blesser l'honnêteté publique ».

2^o Si l'on examine toutes les pièces de l'époque, on constate ceci : non seulement les amateurs provinciaux (4) et les fournisseurs du théâtre scolaire (5) n'acceptèrent que tardivement les bienséances et les unités ; mais, même dans les théâtres parisiens, les transformations se firent lentement et d'un mouvement inégal, et certains dramaturges refusèrent de se plier aux nouveaux usages. Le plus entêté d'entre eux me paraît être Durval, dont la *Panthée*, publiée un an avant l'apparition d'*Horace*, illustre à merveille son attachement à l'ancien système dramatique : il prend à partie, dans la préface, les « réguliers » et leur règle

(1) M^{me} de Rambouillet et la duchesse de Montmorency, protectrice de Mairêt, étaient d'origine italienne. — Voir, sur cette évolution des mœurs, le livre de Magendie sur la *Politesse mondaine de 1600 à 1660*.

(2) Cf. les préfaces des *Galanteries du duc d'Ossone* et d'*Œdipe*.

(3) Cf. l'ouvrage de Magendie sur le *Roman français, de l'Astrée au Grand Cyrus*.

(4) Cf. dans la 3^e partie de l'ouvrage de Lancaster tout le chapitre XII, le *Mariage de Fine Epice* (p. 354), etc... Dans ces pièces provinciales, bien postérieures à 1630, on se bat et on décapite les gens sur la scène. Des hommes y affichent leurs sentiments incestueux, etc...

(5) Dans la préface de sa tragédie de *Turne* (1647), Brosse a soin de prévenir les lecteurs que la bataille des Latins et des Troyens se passe derrière la toile, afin qu'on ne lui reproche pas « d'ensanglanter la scène et imiter hors de temps les rudes spectacles des Collèges ».

des 24 heures, il multiplie les actions sanglantes, et il ajoute au suicide de l'héroïne celui de ses trois eunuques (1), « pour rendre le spectacle tout à coup plus sanglant et la représentation plus vive et plus patétique » !

Comme nous l'avons fait au chapitre précédent, nous allons jeter un coup d'œil sur l'œuvre des principaux dramaturges. Ils s'accommodent au goût nouveau. Corneille n'écrit plus de *Cliandre* ni d'*Illusion comique*. Il cherchera encore, dans *Rodogune* (2) et dans *Héraclius* (1647), à terrifier les spectateurs ; mais il évite d'ensanglanter la scène (3). En 1659, quand il empruntera à Sophocle et à Sénèque la tragique histoire d'Œdipe, il aura soin d'éloigner Jocaste de notre vue, avant que son inceste ne soit révélé. Enfin, dans l'édition de 1660, il s'appliquera à supprimer dans ses premières pièces, tout ce qui était contraire aux bienséances ; ainsi, dans l'*Illusion comique*, la princesse dévergondée disparaît, et la veuve de son amant meurt de douleur au lieu d'être violentée ! Rotrou s'assagit. Dans ses dernières tragi-comédies, les amoureux se caressent moins que dans les premières, les femmes sont fidèles, les jeunes filles ne sont pas enceintes et ont même conservé leur vertu. Dans ses dernières tragédies, le sang ne coule plus sur la scène ; *Cosroès*, publié en 1649, contient des scènes à grand effet, mais l'auteur s'est résigné à reléguer dans la coulisse les trois suicides qui en constituent le dénouement.

Étudions maintenant les progrès de la moralité dans les paroles, les gestes, les situations et les sentiments. Tous les genres dramatiques sont peu à peu épurés, et dix auteurs de ce temps s'en félicitent (4), même celui des *Galanteries du duc d'Ossonne*, dont Corneille blâmera à juste titre l'indécence (5). En 1633, Puget de La Serre affirme que rien, dans sa tragédie de *Pyrame*, ne choquera « les plus chastes oreilles ». Le personnage de la courtisane, qui figure encore dans le *Railleur* de Mareschal (1638) (6) et dans

(1) Conformément à l'histoire, ils meurent debout, appuyés l'un sur l'autre.

(2) Notons en passant, dans la fameuse scène finale de *Rodogune*, cette description réaliste des effets du poison :

... voyez ses yeux
 Déjà tous égarés, troubles et furieux,
 Cette affreuse sueur qui court sur son visage,
 Cette gorge qui s'enfle.

(3) Cf. le début de l'*Examen d'Horace*.

(4) Cf. Lancaster, *History*, II, p. 272 et 475, III, p. 99, etc...

(5) *Ibidem*, I, p. 633.

(6) Cette comédie, dédiée à Richelieu, est tout à fait indécente et immorale.

un *Capitan* anonyme (1639) (1), disparaît des comédies : Rotrou remplace celle des *Ménechmi* par une honnête veuve (2) ; en 1654, La Fontaine fera de même pour l'*Eunuchus* (3) ; en 1649, De Prade, auteur de la tragi-comédie d'*Annibal*, transforme en une vertueuse jeune fille la courtisane qu'aima le chef carthaginois (4).

En 1615, Troterel montrait sur la scène l'intérieur d'un lupanar ; 30 ans plus tard, « l'idée de la prostitution » suffit à causer la chute de *Théodore*, « quoi qu'on sût bien qu'elle n'auroit pas d'effet » (5).

Le viol ou la tentative de viol ne sont plus tolérés, ni sur la scène ni dans la coulisse. Naturellement, Magnon, auteur de la tragédie de *Séjanus* (1647), a passé sous silence le viol de la fille de Séjan par le bourreau. En 1648, Gillet de La Tessonerie, pour « empêcher de rougir le théâtre », substitue à un viol un légitime mariage (6). Quand un certain Morel reprendra à Hardy l'histoire de Timoclée, il remplacera le viol de l'héroïne par une vaine tentative, qui aura lieu dans la coulisse (7). Dans la tragédie anonyme de *l'Illustre Amazone* (vers 1655), le duc Amalon n'essaye pas de violer une jeune fille ; contrairement à l'histoire, il la demande en mariage.

Dès 1634, Dalibray déclare que les Satyres, dont l'unique fonction dans les pastorales consistait à serrer de près les bergères, « n'avaient plus de grâce sur le théâtre » (8).

A ma connaissance, un seul auteur de tragédie française a conservé la polygamie des personnages historiques ; c'est Robert Garnier, qui, dans les *Juives*, a mis à la scène le personnage collectif des reines. Les auteurs, qui ont représenté la fin de la vie de Mithridate, ont gardé le silence sur sa polygamie. Hardy avait pris comme sujet de tragi-comédie la légende du comte de Gleichen, dont la bigamie aurait été autorisée par le pape. En 1650, ce sujet fut repris par un certain Le Bigre, mais son héros se sépare de sa seconde femme, après avoir retrouvé la première ! Pour éviter la bigamie de Sophonisbe, Mairet donna une entorse à

(1) Selon Lancaster, *History*, II, p. 267, dans cette adaptation française de Plaute la courtisane devient respectable.

(2) *Les Ménechmes* (1636). Cf. Lancaster, *History*, I, p. 624.

(3) *Ibidem*, III, p. 102.

(4) *Ibidem*, II, p. 644.

(5) Cf. la dédicace et l'examen de *Théodore*, et le second discours de Corneille.

(6) *La mort de Valentinian*, tragédie. Cf. Lancaster, *History*, II, p. 614.

(7) *Timoclée*, tragi-comédie, 1658. Cf. Lancaster, *History*, III, p. 156.

(8) *Ibidem*, I, p. 400 et 401. Les Satyres reparaitront dans quelques pastorales tardives. Cf. N. Bernardin, *Tristan l'Hermite*, p. 500-502.

l'histoire et fit périr Sypfax dès la fin du 1^{er} acte de sa tragédie ; vingt-huit ans plus tard, Corneille, auteur d'une autre *Sophonisbe*, laissa en vie le premier époux de son héroïne, au grand scandale de l'abbé d'Aubignac (1). En 1654, Montauban avait réuni sur la scène la reine Zénobie et ses deux époux. Mais l'*Adolphe* de Le Bigre, la *Zénobie* de Montauban et la *Sophonisbe* de Corneille sont des exceptions dans le théâtre classique.

Dans maintes pièces, nous retrouvons encore le danger d'inceste involontaire ; mais, sauf dans l'*Œdipe* de Corneille (2), une reconnaissance opportune empêche cet inceste de se réaliser (3). Magnon se garde de nous dire que la femme d'Artaxercès était sa propre fille (4). Dans la tragédie de *Nitélis* (1664), M^{lle} Desjardins nous fait connaître les sentiments incestueux de Cambyse ; mais, contrairement à l'histoire, ce roi n'épouse pas sa sœur. Les dramaturges hésitent même à prendre pour héroïne une femme qui éprouve de l'amour pour un beau-fils : Gilbert, en 1647, Bidar, en 1675, et Pradon, en 1677, sacrifient la tradition légendaire aux bienséances, en supprimant tout lien conjugal entre Phèdre et Thésée. Il faudra attendre l'année 1691 pour revoir un héros de tragédie qui soit dominé par un amour incestueux : ce sera le Tiridate de Campistron.

Le théâtre s'épure à un tel point qu'on n'y voit plus de filles enceintes ou légères, ni de femmes adultères (5). Dans la comédie des *Rivales* de Quinault (1655), qui est un plagiat des *Deux Pucelles*, l'héroïne n'est pas enceinte, à la différence de celle de Rotrou. Pour atténuer l'immoralité des sentiments amoureux du roi d'Angleterre, La Calprenède fait d'Elips de Salisbury une veuve, et non pas une femme mariée (6). Dans la tragédie de *Belléphonon* de Quinault (1671), Sténobée ne sera plus la femme, mais la fiancée de Proetus ; donc son amour pour Bellérophon ne sera pas coupable. Dans la *Clotilde* de Boyer (1658), l'héroïne n'est pas la maîtresse du roi. En imitant Secchi, dans le *Dépit amoureux*, Molière s'abstient de faire de l'héroïne une jeune fille séduite et enceinte. Dans les œuvres qui lui ont servi de modèle

(1) Voir l'avertissement au lecteur placé en tête de *Sophonisbe*, et R. Bray, *La tragédie cornélienne devant la critique classique*, 1927, p. 48-50.

(2) D'Aubignac en a jugé le sujet trop horrible.

(3) Cf. la *Véritable Sémiramis* de Desfontaines (1647), le *Tyridate* de Boyer (1649), et la *Laodice* de Thomas Corneille (1668).

(4) *Artaxerce* (1645).

(5) Quelques exceptions, qui confirment la règle, nous sont offertes par les comédies de Dorimond, Boursault, Poisson, Brécourt (cf. Lancaster, *History*, III, chap. VI, VIII et XVIII). Sous ce rapport, les comédies de Molière, si l'on excepte l'adultère involontaire d'Alcmène, sont irréprochables.

(6) *Edouard*, 1640. Cf. Lancaster. *History*, II, p. 251.

pour ses deux *Ecoles*, les héroïnes étaient mariées ; en faisant d'Isabelle et d'Agnès des jeunes filles, il a évité l'adultère. Il serait imprudent de conclure de ces pièces que, dans la réalité, il n'y eut plus de maris trompés, ni de filles séduites !

On ne se contente pas d'observer la décence, on tombe dans la pruderie. Naguère, l'amant évoquait à sa belle les plaisirs amoureux, et même ils étaient quelquefois censés les pratiquer après la fin d'un acte. Désormais, non seulement les allusions aux actes de l'amour disparaissent, mais époux et amoureux n'ont même plus le droit de s'embrasser sur la scène (1) ! Corneille s'appliquera, en 1660, à retrancher de ses comédies le mot scandaleux de *baiser* et à le remplacer par *faveurs* (2).

Nous ne citerons pas les reproches que les gens prudes ont adressés à Corneille sur l'« immoralité » de Chimène ou de Pauline (3), etc... ; il nous suffira d'affirmer que le règne de la décence devint bientôt tyrannique (4).

*
* *

Entre 1630 et 1640, l'horreur dans la tragédie donna lieu à de nombreuses discussions, qu'il serait trop long de raconter (5). Les sentiments que, selon Aristote, la tragédie devait inspirer, étaient-ils l'horreur et la pitié, ou bien la terreur et la pitié ? On interpréta d'abord *phobos* par *horreur* (6), mais, vers 1640, on préféra le mot *terreur* (7) ; et, bientôt, les théoriciens et les dramaturges donnèrent le pas à la pitié — ou à l'admiration — sur la terreur (8).

La Mesnardière a consacré aux spectacles « funestes » un long passage de sa *Poétique*. Il commence par juger excessive l'opi-

(1) Déjà dans sa *Poétique* Castelvetro prohibait la représentation de ces actes « déshonnêtes » : les *congiugamenti carnali*, les *basci amorosi*, et autres *atti lascivi* (1570, f° 304 v°).

(2) Cf. *l'Illusion comique*, acte IV, scène XI :

Nous aurons tout loisir de baiser (1660 ; *flatter*) nos maîtresses.

Pour la *Veuve* et la *Suivante*, cf. Lancaster, *History*, I, p. 598 et 608.

(3) Cf. d'Aubignac, *La pratique du théâtre*, 1927, p. 329.

(4) Voir dans la *Poétique* de La Mesnardière (1640) le chapitre des « Sentimens déshonnêtes » dans les pièces grecques et italiennes (p. 301-313).

(5) Cf. Bray, *La doctrine classique*, p. 230 et 318.

(6) Scaliger, dans sa *Poétique*, exigeait pour la tragédie un « dénouement horrible ».

(7) Cf. La Mesnardière, *La Poétique*, 1640, p. 22-23.

(8) *Idem* : « le Poète doit tascher... que la Terreur soit beaucoup moindre que les sentiments de Pitié... » (p. 21-22). Cf. Lancaster, *History*, II, p. 14.

nion de Castelvetro, qui prétendait « reléguer absolument derrière les tapisseries tous les meurtres de théâtre (1) » (p. 200), et lui oppose quatorze tragédies d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide et de Sénèque, qui en contiennent (p. 207-208). Il permet les « spectacles généreux », c'est-à-dire les suicides dus au repentir (Phèdre) ou à un désespoir amoureux, la pudeur violentée ou un malheur politique (Hémon, Pyrame, Lucrèce, Caton d'Utique) ; malgré la condamnation que le Christianisme a portée contre le suicide, il affirme que « les meurtres de cette espèce n'ont rien qui ne soit agréable, ni même qui ne soit utile ». Par contre, il écarte de la scène les supplices qui « offensent notre vue », tels que le gibet d'Aman ; car les bourreaux et l'« infâme attirail de ces exécutions chocquent par leur seule présence les yeux des personnes bien nées et sont absolument indignes de la majesté de ce poëme ». Et il interdit les actions scéniques qui mettraient en danger la vie des acteurs (la mort d'Astyanax, etc...) (2), et surtout les « spectacles horribles » tels que Médée tuant ses enfants, ou le lâche meurtre de Polyxène par Pyrrhus ; il cite à leur sujet les vers 185-186 de l'*Épître aux Pisons*, et « censure » les *Choéphores*, l'*Electre* de Sophocle et la *Médée* de Sénèque. S'appuyant sur l'exemple des dramaturges anciens, il condamne les pièces où *plusieurs* meurtres se passent sur la scène. La conclusion de ce chapitre mérite d'être citée :

Sans mentir, l'Ecrivain mérite beaucoup de louanges lorsque, par le seul discours, il produit les mesmes effets que les spectacles réels... Comme il seroit trop scrupuleux si, pour suivre Castelvetro, il fuyait contre la raison et contre l'ancienne pratique ces homicides généreux que nous remettons sur la Scène, ainsi il seroit trop lasche s'il attendoit les beaux effets que son Ouvrage doit produire, de la montre des corps sanglants de ses Héros blessés à mort et expirans sur le Théâtre. Cette exposition visuelle approcheroit aucunement par son usage excessif de cet *Appareil théâtral* dont le Philosophe défend que l'on tire les Passions...

Après avoir résumé cette doctrine, qui est éloignée des deux extrêmes, examinons la pratique. A partir de 1640, les spectacles de violence et de sang deviennent beaucoup plus rares qu'auparavant (3) ; parmi les 25 tragédies qu'on joua en 1640-1642, quatre

(1) Castelvetro alléguait comme principale raison l'effet risible que ces spectacles produisaient (*Poétique*, f° 304 v°).

(2) Au xv^e siècle, les « feintes » permettaient de montrer aux spectateurs tous les supplices possibles ; et, au temps de Mahelot, l'Hôtel de Bourgogne en possédait encore. Mais La Mesnardière ne goûte pas ce procédé : « il est très difficile d'imiter ces bourrelleries sans que la feinte en soit grossière, et par conséquent ridicule » (p. 205).

(3) Dans la 2^e partie de l'*History* de Lancaster, comparez les chapitres X, XIV et XV aux chapitres II et VI.

seulement en contiennent (1). Pour la période de 1643 à 1648, Lancaster compte 36 tragédies ; on y trouve fort peu de violences. On a commencé par reléguer dans la coulisse les meurtres ; plus tard, les morts par suicide furent, elles aussi, enlevées à nos regards (2).

Les crimes horribles ne sont plus accomplis sur la scène, et on finit par les exclure de la tragédie. La *Médée* de Corneille (3), l'*Hercule furieux* de L'Héritier Nouvelon (4) tuent leurs enfants dans la coulisse. Ayant eu connaissance de la *Rodogune* de Corneille, Gilbert lui prit son sujet et publia, dès le début de l'année 1646, une autre *Rodogune*, où l'héroïne ne commettait aucun crime de famille et qui se terminait par une réconciliation générale (5) ! Vers 1650, Baro fit jouer sa tragédie de *Rosemonde* ; bien qu'il eût atténué l'horreur du sujet, embelli le caractère de l'héroïne et relégué dans la coulisse le meurtre d'Alboin, la pièce déplut :

La cruauté d'Alboin a donné de l'horreur à la Cour de France, et cette Tragédie, quoique soutenue de beaux vers et de nobles incidens, fut généralement condamnée (6).

Cette horrible histoire, que tant de dramaturges italiens et français avaient portée à la scène, disparut du théâtre français, et il en fut de même pour le meurtre des enfants de Thyeste (7) ; je ne regrette point ces deux sujets ! D'Aubignac écrit dans sa *Pratique*, commencée en 1640 et publiée en 1657 :

Nous avons fait deux choses : l'une fort raisonnable... est qu'absolument nous avons rejeté du théâtre les histoires d'horreur et les cruautés extraordinaires (8).

Enfin, dans son *Second discours*, Corneille blâmera Sophocle d'avoir pris pour sujet l'assassinat de Clytemnestre par ses enfants.

(1) *Ib.*, p. 334.

(2) Alcionée, héros d'une tragédie de Mairet (1640), se transperce de son épée hors de notre vue, et vient mourir sur la scène. Dans *Rodogune*, Cléopâtre s'empoisonne devant le public, mais elle meurt dans la coulisse.

(3) Tragédie jouée en 1634-1635, publiée en 1639.

(4) Tragédie publiée en 1639.

(5) Cf. Lancaster, *History*, II, p. 512, et E. Pellet, *Gilbert*, 1931.

(6) D'Aubignac, *Pratique du théâtre*, 1927, p. 73 et 237.

(7) Cf. *ib.*, p. 28, La Mesnardière, *Poétique*, p. 21, et Corneille, *Premier discours*.

(8) D'après lui, ce fut la raison de l'insuccès d'une remarquable tragédie (la *Rosemonde* ?).

Dans la tragi-comédie de *Bélissaire* (1644) (1), Rotrou mit en récit l'aveuglement du héros ; et dans *Œdipe* (1659), Corneille ne conserva ni l'affreux récit de l'aveuglement, ni le spectacle « de ces mêmes yeux crevés dont le sang lui distille sur le visage » : cela, dit-il, « feroit soulever la délicatesse de nos dames, qui composent la plus belle partie de notre auditoire, et dont le dégoût attire aisément la censure de ceux qui les accompagnent (2) ».

On n'apporta plus de cadavres sur la scène, on n'exhiba plus de débris humains : têtes, cœurs, mains. En 1658, Boisrobert reprend, dans sa *Théodore*, le sujet de l'*Inceste supposé* ; mais il supprime l'épisode du cœur de biche. En 1669, l'auteur d'une tragédie sur Geneviève de Brabant ne fera aucune allusion à la langue de chien qu'on montrait à l'époux de la malheureuse (3). Je connais une exception, qui ne fait que confirmer la règle : la *Mort du grand Cyrus*, publiée à l'étranger en 1662 par le comédien Rosidor ; on y voyait un corps décapité (4). Les poignards, les tentures noires, les échafauds sont mis au rancart.

Pour cacher aux regards les spectacles sanglants, on établit une séparation temporaire entre le public et la scène ou l'arrière-scène. Scudéry eut recours à ce procédé, dès 1635, pour la représentation de la *Mort de César* : au 4^e acte, on voit les conjurés entourer César, alors « la salle se ferme pour n'ensanglanter pas la face du théâtre, contre les règles » ; puis les sénateurs sortent en tenant à la main des poignards sanglants. Dix ans plus tard, on publiait la tragédie du *Grand Sélim*, où les muets étranglent le fils du sultan derrière une toile « baissée » (5). En 1647, Brosse écrit en tête de sa tragédie de *Turne* :

Au point que les Latins, excités par la harangue de Juturne, chargent les Troyens, on doit abaisser une toile derrière laquelle ils se battent avec quelque bruit d'armes (6)...

Dans la *Mort du Grand Cyrus* de Rosidor, on baisse une toile sur laquelle est peinte une bataille (7).

(1) Je ne m'occuperai pas des tragi-comédies ; il me suffira de dire que les effets scéniques y demeurèrent plus nombreux que dans la tragédie, mais que les morts violentes y devinrent de plus en plus rares. Dès 1639, Grenaille louait La Calprenède d'avoir fait une tragi-comédie émouvante sans recourir aux effets scéniques (Lancaster, *History*, II, p. 256).

(2) Cette phrase de l'Avis au lecteur a été répétée à peu près textuellement dans l'Examen d'*Œdipe*.

(3) Cf. Lancaster, *History*, III, p. 420.

(4) *Ib.*, III, p. 456.

(5) *Ib.*, II, p. 622.

(6) *Ib.*, II, p. 603. Nous avons cité plus haut l'opinion de Brosse sur le théâtre scolaire.

(7) *Ib.*, III, p. 43.

On ne voit plus de prisons sur la scène. La règle de l'unité de lieu s'opposait à ce que l'auteur y transportât temporairement l'action. Et puis « ces grilles qui éloignent l'acteur du spectateur et lui cachent toujours plus de la moitié de sa personne, ne manquent jamais à rendre son action fort languissante (1) ». Enfin, le public dut se lasser de cet épisode devenu banal ; en 1663, on adressait à la *Sophonisbe* de Corneille cette critique :

Je ne dirai rien de ses chaînes(2), on sait assez qu'elles pèsent présentement à tous ceux qui les voient et que l'on ne peut plus les souffrir, si ce n'est aux tragédies de collège.

Les spectres deviennent de plus en plus rares (3). La scène tragique et la scène comique sont débarrassées des fous qui y gesticulaient ; aussi je crois que les transports d'Oreste, dans l'*Andromaque* de Racine, durent sembler une nouveauté.

CONCLUSION.

Nous pouvons maintenant faire le point. On savait qu'à une même époque le théâtre sérieux, en Angleterre et dans d'autres pays étrangers, n'avait connu ni les règles des unités ni les bienséances, et qu'il se caractérisait par le déchaînement des passions, l'accomplissement de crimes horribles, le réalisme violent et macabre des spectacles ; mais beaucoup de Français cultivés s'imaginaient que notre Classicisme foncier nous avait préservés de la contagion.

C'est une idée fausse, et les dizaines de tragédies et de tragi-comédies que j'ai citées prouvent surabondamment que ce théâtre « shakespearien », ou « baroque », a prospéré aussi en France pendant un demi-siècle. Quand on regarde de haut l'évolution de notre théâtre sérieux entre 1540 et 1650, on croit voir une série d'oscillations : les mystères sont remplis d'effets scéniques et de spectacles horribles ; par contre, dans presque toutes les tragédies françaises qui leur succèdent, les humanistes observent à la fois la règle *multa tolles* et le dogme de l'*exitus horribilis* ; puis l'horreur, l'indécence et l'immoralité s'emparent de la scène tragique ; enfin, à l'époque de Richelieu, la tragédie

(1) Corneille, Examen de *Médée*. C'est pour ces raisons que Polyeucte reste entouré de gardes dans le palais de Félix, au lieu d'être conduit en prison.

(2) Celles de Syphax.

(3) Cf. Boisrobert, *Palène*, 1640, cité par Lancaster, *History*, II, p. 212.

redevient régulière, et les bienséances sont observées avec une rigueur croissante (1).

Mais ces oscillations n'ont pas toutes la même amplitude : au temps de Jodelle et de Garnier la grande majorité des Français préférait le mystère si varié et si mouvementé à la tragédie érudite et oratoire ; et même dans les tragédies des humanistes on trouve des spectacles lugubres que les émules de Quinault et de Racine auraient cachés aux yeux du public. En outre, ces transformations n'ont pas affecté simultanément toutes les pièces sérieuses qui étaient jouées en France : maints auteurs de drames scolaires en latin n'appliquèrent pas les préceptes des humanistes et des théoriciens classiques, et représentèrent des actions violentes, des combats (2), etc... ; au XVII^e siècle, parmi les auteurs de tragédies provinciales, plus d'un ignora la réforme prônée par Mairet, Chapelain, et autres beaux esprits, ou n'en tint aucun compte ; à Paris même, Durval et Monléon persistèrent, malgré l'exemple de Corneille et de Mairet, à ne pas respecter les bienséances.

Le théâtre ne reflète pas toujours les mœurs d'une époque ; cependant nous avons constaté quelques rapports entre son évolution et celle des mœurs. A la fin du XVI^e siècle, nous avons vu des pièces grossières, immorales ou horribles se multiplier dans un pays où l'Humanisme était en complète décadence, où la vie humaine comptait pour peu, et où les traditions morales étaient très ébranlées. Le théâtre français a fortement subi les effets de cette anarchie et de cette décadence intellectuelle et morale.

La grossièreté des mœurs et celle du théâtre persistèrent l'une et l'autre sous le règne d'Henri IV.

Les progrès de la morale et des bienséances dans le théâtre français sont dus à l'influence d'un public plus relevé que celui qui remplissait jusqu'alors l'Hôtel de Bourgogne. Ils témoignent, sinon de l'amélioration des mœurs, tout au moins de l'affinement du goût et des manières. On voulut retrouver au théâtre cette décence, cette mesure, ce ton de bonne compagnie qu'on s'efforçait d'observer dans la vie mondaine. Corneille reconnaît l'influence du public féminin ; on pourrait faire la contre-épreuve : la tragédie scolaire qui, étant écrite en latin, n'intéressait pas les

(1) Sur la lutte entre le Classicisme et le Baroque au temps de Richelieu, on lira le chapitre II du livre de V. Vedel sur *Corneille et son temps* (1935).

(2) Voir dans le *Théâtre au collège* de L. M. Tisserand (1859, p. 62 et 100-117) l'analyse de la tragédie latine du *Siège de Malte*, jouée au collège de Sens en 1634.

dames et échappait à leur influence, demeura, pendant assez longtemps, rude et archaïque.

Nous avons noté, chemin faisant, des influences étrangères qui sont venues renforcer certaines tendances des auteurs et du public français : celle des comédiens italiens, des tragédies et des pastorales transalpines, celle des romans espagnols et de la *comedia* irrégulière et mouvementée, celle du théoricien Castelvetro. Mais n'oublions pas que la tradition de nos mystères n'avait pas disparu, et qu'on en trouve de nombreuses traces dans les tragédies et les tragi-comédies antérieures à 1640.

Il serait intéressant de faire une histoire parallèle du théâtre sérieux en France, en Espagne, en Angleterre, etc... pendant la période que nous venons d'étudier. Il apparaîtrait, je crois, qu'en France le goût pour le théâtre « shakespearien », pour ses crimes et ses spectacles horribles, a duré moins longtemps et a été moins fort que dans d'autres pays. Chez nous, les auteurs de nombreuses tragi-comédies et de la comédie d'*Iphis et Iante* ont pu prendre pour thème accessoire une erreur momentanée sur le sexe d'une personne ; mais aucun d'entre eux n'a prêté à ses personnages, comme l'a fait Marlowe, des sentiments homosexuels. L'inceste proprement dit apparut sur la scène française plus tard que sur les scènes italienne et anglaise ; et, à la différence de l'Italie et de l'Angleterre, aucun de nos principaux dramaturges ne lui a fait place dans son théâtre. A part la *Tragédie du More*, nos tragédies les plus horribles ne sont que des traductions ou adaptations de tragédies étrangères : le *Thyestes* de Sénèque et l'*Orbecche* de Giraldi. Avons-nous été aussi loin dans l'horreur que le Hollandais Jan Vos, dont l'*Aran et Tilus* (1) offrait en plus de nombreux meurtres, le spectacle d'une héroïne affreusement mutilée et d'un bourreau forcé de se nourrir du corps de ses fils ? Je ne le crois pas. Enfin, chez nous, les sujets horribles ou immoraux ont disparu de la scène plus tôt qu'en Angleterre (2).

Il n'en demeure pas moins qu'entre 1580 et 1640 la tragédie et la tragi-comédie française ont rarement respecté les bienséances. Ce n'est pas la seule période où nos dramaturges les aient sacrifiées à l'horreur matérielle et morale ; et je conseille à ceux qui identifient l'esprit français avec le classicisme, de méditer ces paroles de H. C. Lancaster :

(1) Cette pièce fut jugée digne d'être traduite en latin et en allemand.

(2) Sur l'adultère, la sodomie et l'inceste dans le théâtre anglais de la Restauration, cf. P. Yvon, *Les Crises de la morale en Angleterre* (R. C. C., XXXVII, 2^e série, p. 147-148).

Pourquoi les pièces conformes aux règles des unités ont-elles eu plus de succès que les pièces irrégulières ? Quelques écrivains cherchent l'explication de ce fait dans le caractère propre du peuple français ; mais quiconque a lu les mystères du Moyen Age, les tragi-comédies qui ont précédé *Clitandre*, ou les mélodrames du XIX^e siècle, ne peut soutenir sérieusement cette opinion (1).

Bien loin d'avoir eu, de Jodelle à Racine, un développement régulier et continu, la tragédie française a été, pendant quelque cinquante ans, fort différente de la tragédie classique. Aussi faut-il admirer que, dans le même siècle, la France ait fourni au monde des modèles inégalés de tragédies classiques, et que, si peu de temps après les *Crisante*, les *Mort de Milhridate*, les *Thyeste* et les *Clitandre*, un Pierre Corneille ait publié *Horace*, *Cinna* et *Polyeucte*.

(1) *History*, II, p. 12.

Les idées morales, sociales et politiques de Platon

par Pierre LACHËZE-REY,
Professeur à l'Université de Lyon.

IX

La pédagogie de Platon. Son attitude à l'égard de l'art.

Abandonnons maintenant les artisans et les marchands pour examiner ce que Platon nous dit de la *formation des guerriers*. Avant d'aborder ce nouvel exposé, il importe préalablement de se rendre compte de ce que sont exactement ces guerriers, car le nom sous lequel ils sont désignés pourrait être la source d'erreurs fâcheuses ou de graves malentendus. Ce nom leur convient certainement en ce sens que, dans la *République*, ils ont été introduits au moment précis où il apparaît que, par suite de son développement spontané, l'Etat est amené à faire la guerre, — et cette guerre sera effectivement dans leurs attributions, ce qui donnera à bien des égards un aspect militaire à leur éducation et surtout à leur genre de vie. Mais la guerre n'est cependant pas leur unique destination ni même leur destination essentielle. Nous pourrions dire qu'elle n'est ici que la cause occasionnelle de la constitution d'un type de caractère qui la dépasse infiniment. *Le guerrier n'est pas du tout l'homme qui est seulement apte à combattre les ennemis de l'extérieur ; c'est bien plutôt celui qui possède les qualités nécessaires pour lutter contre les ennemis de l'intérieur, pour réprimer toutes les séditions provoquées par les désirs du corps et des âmes inférieures, soit dans l'Etat, soit en lui-même.* Le courage, qui est sa vertu particulière, ne se définit nullement d'une manière exclusive par une certaine attitude sur le champ de bataille ; Platon n'a jamais cessé de condamner une conception aussi étroite, et le *Lachès*

est très explicite à ce sujet (1). Il ne se définit pas même par la capacité plus générale de vaincre la douleur et d'en triompher, il englobe également la puissance de résister à l'attrait du plaisir (affirmation mainte fois répétée dans la *République* (2) et dans les *Lois* (3). Considéré enfin dans sa véritable essence, il consiste dans le fait d'être capable de régler ses craintes et ses audaces sur la distinction de ce qui est redoutable ou non pour la vie supérieure de l'âme et pour le bien de l'Etat (4).

Mais, pour achever de déterminer la nature du guerrier, il importe d'ajouter qu'il est dans l'impossibilité de motiver rationnellement la fermeté et l'intrépidité qu'il montre dans l'hostilité ou la faveur lémoignées par lui à certains objets. S'il pouvait en effet le faire, il ne serait plus guerrier, mais philosophe ; il aurait acquis, par la culture des sciences que nous avons antérieurement énumérées et par celle de la dialectique, la possession de l'Idée du Bien. En réalité, parce qu'il reste à un niveau inférieur, il n'a pas la science de la vertu individuelle et sociale ; il ne possède sur elle que l'opinion vraie, celle que le législateur philosophe lui a donnée ; encore, dans la pratique, et en dehors de l'Etat idéal de Platon, cette opinion sera-t-elle souvent une opinion fautive parce que la loi qui en formule et qui en prescrit le contenu aura été faite par des ignorants ; l'attitude du guerrier n'en restera pas moins une attitude de fidélité.

S'il en est ainsi, on peut se rendre compte que l'éducation donnée au guerrier n'est pas une éducation spécialisée mais une éducation qui s'adresse nécessairement à tous les citoyens. A tous, il faut commencer par apprendre la loi comme on l'apprend à des enfants ; chez tous, il faut développer des sentiments et des habitudes de fidélité ; le futur philosophe n'est pas dispensé de cet apprentissage, auquel il ne donnera que plus tard son assentiment raisonné, mais qui est indispensable pour que chez lui puisse se manifester progressivement la raison ; et ce qui, d'autre part, caractérise le guerrier par opposition à ceux qui restent au-dessous de lui, c'est uniquement qu'il se montre plus que tout autre désireux de connaître ce que veut cette loi à laquelle il doit se soumettre (5), et plus que tout autre inébranlable dans sa mise en pratique (6). *L'éducation que nous décrit Platon*

(1) *Lachès*, 191 d-e.

(2) *République*, livre III, 413 c et sq. — *Ibid.*, livre IV, 429 c et sq.

(3) *Lois*, livre I, 633 d et sq.

(4) *Lachès*, 195 a et sq.

(5) *République*, livre II, 376 b.

(6) *Ibid.*, livre III, 413 d, livre IV, 429 c.

n'est donc pas une éducation originellement réservée aux guerriers, mais une éducation qui sert à sélectionner les guerriers, et, dans les Lois, où la profession de guerrier cessera d'être une spécialité, où, d'autre part, l'artisanat et le commerce ne seront permis qu'aux étrangers, on verra nettement le caractère universel d'une éducation que l'on aurait pu croire à tort dans la République ne s'adresser qu'à une catégorie déterminée d'individus en vue d'une fonction également déterminée.

Nous serons donc autorisés à combiner les textes des *Lois* ou du *Politique* avec ceux de la *République* et à utiliser également ceux du *Timée* qui concernent le développement corrélatif de l'âme et du corps (1), — de manière à constituer un ensemble unique de tous les renseignements que nous fournissent au sujet de la formation du citoyen les divers ouvrages de Platon. Ajoutons, pour être complets sur cette universalité des procédés éducatifs et formateurs dont nous allons parler, qu'ils s'appliquent aussi bien aux femmes qu'aux hommes. *Platon s'oppose de la façon la plus énergique à toute théorie d'après laquelle il existerait entre l'homme et la femme, quand il est question de l'organisation de l'Etat et de la culture de l'âme, une différence fonctionnelle.* S'il insiste fréquemment, et d'une manière qui nous paraîtrait aujourd'hui déplaisante et injuste, sur l'infériorité générale de la femme, il reconnaît qu'il ne s'agit là que d'une vue globale où on ne considère point les cas particuliers, et il déclare que « bien des femmes sont supérieures à bien des hommes sur bien des points » (2). En tout cas, il ne veut admettre entre elles et les hommes qu'une différence de degré ; il leur ouvre donc en principe l'accès à tous les emplois de la cité, y compris ceux de la guerre et du gouvernement, et il veut qu'on les prépare à exercer ces emplois si elles s'en montrent capables ou, tout au moins, à être les compagnes éclairées et les véritables collaboratrices de ceux qui les exercent. Parmi les femmes on en trouve, dit la *République*, qui sont aptes à la musique, à la médecine, aux exercices gymniques et militaires, à la philosophie ou à la garde de l'Etat (3). — Rien de plus insensé, lisons-nous dans les *Lois*, que l'usage reçu chez nous de ne pas leur demander de s'appliquer aux mêmes exercices que les hommes et d'y apporter toute leur énergie. Il en résulte, en effet, qu'un Etat n'est guère que la moitié de ce qu'il serait si tous y visaient les mêmes objets

(1) *Timée*, 87 C et sq.

(2) *République*, livre V, 455 d.

(3) *République*, livre V, 455 e-456 a.

et s'y appliquaient aux mêmes travaux (1)... Or, il faut que le législateur sache être complètement législateur et ne se contente pas de l'être à moitié ; il ne faut pas qu'il réserve tous ses soins au sexe masculin et qu'il laisse le sexe féminin vivre dans la mollesse et dans le gaspillage, sans avoir aucune règle de conduite (2).

Le premier des principes qui va être mis en œuvre dans l'éducation platonicienne est celui de la juste mesure, — sur lequel insiste spécialement le Politique, — et que nous avons déjà rencontré au début de cette étude sous le nom de μετρίότης et de συμμετρία, quand nous avons parlé des modes d'action fondamentaux de l'Idée du Bien. Cette juste mesure consiste, comme nous l'avons dit, dans une proportion définie, dans un rapport déterminé entre les différents facteurs qui collaborent à la constitution et au fonctionnement d'un organisme d'ensemble. L'un de ces facteurs prend-il une importance exagérée ou reste-t-il au contraire au-dessous d'un certain niveau, l'organisme est détruit ou entravé dans son jeu. Il en est ainsi, en particulier, quand il s'agit de la collaboration de l'âme et du corps. Aussi, dans la République, dans le Timée et dans les Lois, Platon insiste-t-il sur la nécessité de développer corrélativement l'un et l'autre par la musique (au sens de toute culture qui relève des Muses) et par la gymnastique.

Nous ne nous occuperons pas de la gymnastique et nous n'entrerons pas dans le détail des exercices physiques ou du régime alimentaire sur lesquels Platon formule dans la République et dans les Lois de minutieuses prescriptions, mais nous nous arrêterons plus longuement sur la musique.

La règle fondamentale qui préside à cet enseignement quand on laisse de côté la formation proprement scientifique destinée à préparer directement l'initiation philosophique est la suivante : *il faut installer dans l'âme de bonnes habitudes intellectuelles et affectives pour frayer la voie à la raison, — et il faut empêcher au contraire la formation de mauvaises habitudes qui créeraient un obstacle plus ou moins insurmontable à l'apparition, au développement ou à l'efficacité de cette même raison.* Par habitudes intellectuelles on doit entendre ici, non pas des méthodes de travail ou de recherche, mais des croyances, des opinions, des manières de voir fermement établies, — et par habitudes affectives des dispositions à aimer certains objets ou, au con-

(1) *Lois*, livre VII, 805 a-b.

(2) *Ibid.*, 806 c.

traire, des répugnances ou des aversions bien stabilisées les concernant.

Quand ces habitudes ont été constituées de façon à incliner l'esprit vers ce que la raison recommande et approuve, l'intervention de cette raison en est naturellement, comme nous l'avons vu, facilitée ; mais, même dans le cas, qui est d'ailleurs le plus fréquent, où l'individu ne saurait s'élever jusqu'à la justification rationnelle de ses modes de penser et de sentir, l'accord effectif de la vie psychologique et du comportement externe qui en résulte avec la vérité morale n'en procure pas moins un bénéfice positif d'une inappréciable valeur (1).

Dans cette question des habitudes intellectuelles et affectives, Platon croit à une grande plasticité de la nature humaine ainsi qu'à une grande efficacité de l'opinion commune ; il suffira donc que cette opinion soit dirigée habilement par le législateur : On a bien réussi, dit l'Athénien au livre II des Lois, à faire admettre la fable de Cadmus d'après laquelle des hommes armés seraient sortis de dents de dragon semées en terre. Or c'est là un enseignement précieux pour le législateur, car celui-ci doit en conclure qu'il pourra persuader tout ce qu'il voudra à la jeunesse. Il n'aura donc qu'à chercher à découvrir quelle est la conviction susceptible d'engendrer le plus grand bien dans la cité, puis, quand il y sera parvenu, il devra tout mettre en œuvre pour que les citoyens soient unanimes à proclamer partout et toujours cette même conviction, durant toute leur vie, dans leurs chants, dans leurs fables et dans leurs discours (2). — Voilà pour les opinions et voici maintenant pour les sentiments : au livre VIII des Lois, l'Athénien formule une série de prescriptions relatives à la vie individuelle et à la discipline de l'amour, et il se fait à lui-même l'objection que beaucoup trouveront de telles prescriptions impraticables ; mais il montre alors que l'opinion commune et traditionnelle est ici souveraine, même en ces matières, et qu'elle a très bien réussi à imposer son pouvoir disciplinaire, notamment lorsqu'il s'agit de la prohibition de l'inceste. C'est donc avec juste raison, conclut-il, que je viens d'affirmer que, si le législateur veut se rendre maître d'une de ces passions qui enchaînent particulièrement l'homme, il lui est facile de voir de quelle manière il arrivera à triompher. Il n'aura qu'à faire consacrer sa décision comme un oracle par la voix

(1) *République*, livre II, 377 b ; livre III, 401 e et sq. — *Lois*, livre II, 653 a et sq., 659 d.

(2) *Lois*, livre II, 663 e-664 a.

commune des esclaves, des hommes libres, des enfants et des femmes, en un mot, de toute la cité, et il donnera ainsi à sa loi le fondement le plus solide (1). — Dans un autre compartiment de la vie affective, dans celui de l'agrément causé par les arts, il en sera de même. En effet, cet agrément est fonction de l'habitude. Le législateur pourra donc, par une sage orientation de l'éducation, arriver à faire coïncider l'agrément et la valeur morale des œuvres ; il suffira d'une telle discipline pour former ou pour redresser la sensibilité (2).

On pourrait croire, d'après l'ensemble des thèses précédentes, que la politique de Platon s'absorbe dans une sorte de pragmatisme où la vérité est sacrifiée aux intérêts moraux des individus et des États. On serait d'autant plus porté à le penser que, à plusieurs reprises, soit dans la *République*, soit dans les *Lois*, s'il interdit le mensonge aux particuliers, il le permet aux magistrats (3). Mais, sauf dans le cas où il s'agit de régler certaines questions matrimoniales et de piper les dés pour favoriser ou entraver certaines unions, auquel cas il s'agit plutôt de tricherie que de mensonge (4), — il faut bien observer que, pour Platon, il y a coïncidence fondamentale entre les exigences de la morale individuelle ou collective et la vérité. Comment, en effet, pourrait-il en être autrement dans un système où le Bien n'est pas seulement une conception humaine et un idéal dont la réalisation est incertaine, mais le principe premier de toute nature organisée ? — Quand Platon parle de mensonge, il entend simplement par là un certain mode de présentation poétique et mythique permettant d'insinuer et de faire accueillir sous forme de fable une thèse vraie en elle-même et souvent susceptible d'être rationnellement démontrée, mais qui, exposée à l'état nu, et dépouillée de tout appareil imaginaire, n'aurait pas été assimilée, — sans compter, ce qui est encore plus grave, qu'elle aurait été vraisemblablement combattue par des fables contraires. — Il n'est pas jusqu'au redressement de la sensibilité qui ne doive être considéré comme conforme à la vérité, car, ainsi que nous le verrons, il y a une vérité de l'art, et, par conséquent, l'agrément que nous y prenons peut être qualifié lui-même de vrai ou de faux selon qu'il est ou non conforme à cette dernière ; — et, quant à la discipline des passions, il est trop évident qu'elle se

(1) *Lois*, livre VIII, 838 d.

(2) *Ibid.*, livre VII, 802 c et sq.

(3) *République*, livre III, 389 b.

(4) *Ibid.*, livre V, 459 c et sq.

justifie, à son tour, comme vraie par sa référence à l'économie supérieure de l'âme et à sa destinée.

D'ailleurs, entre l'habitude et la justification rationnelle, il ne saurait y avoir une solution complète de continuité, et l'on doit concevoir des degrés intermédiaires où un effort de persuasion motivée est fait à l'égard des éduqués par le législateur. C'est la théorie qui nous est présentée dans les Lois, où chaque mesure législative est précédée d'un préambule explicatif destiné à la faire accepter, et où le bon politique est comparé à un médecin qui, au lieu de traiter son malade en esclave, le considère comme un homme libre. C'est le propre d'un médecin routinier et sans culture que de se comporter en vrai tyran et d'imposer dans ses ordonnances, sans aucune justification, ce qui n'est qu'une opinion tout empirique comme si c'était le résultat d'une science exacte ; mais le vrai médecin s'efforce de recueillir auprès du patient et de ses amis tous les éclaircissements nécessaires ; il s'instruit auprès de lui et l'instruit à son tour autant qu'il est en son pouvoir, ne lui prescrivant pas de remèdes sans l'avoir auparavant convaincu de leur nécessité ; et, une fois cette conviction établie, c'est toujours par la douceur qu'il donne au malade les dispositions nécessaires et qu'il l'achemine vers la santé en s'efforçant ainsi de conduire son œuvre à bonne fin (1)... Malgré tout ce que peut en penser le routinier, malgré toutes les critiques et toutes les moqueries dont il peut être l'objet, il raisonne avec son client presque en philosophe, il s'attache à déterminer la source du mal et remonte jusqu'aux principes de la constitution générale du corps (2).

* * *

Nous avons montré comment le législateur doit se préoccuper de créer chez les citoyens de bonnes habitudes intellectuelles et affectives, les habitudes intellectuelles consistant dans des opinions vraies qui sont conformes aux conclusions de la raison mais dont les adeptes ne saisissent pas intégralement la justification rationnelle, — les habitudes affectives étant constituées par une certaine orientation de l'affectivité telle que l'âme arrive à s'attacher spontanément à ce qui est bon et à ne pouvoir trouver que là son plaisir.

Sur l'un et l'autre point, *le législateur devra procéder naturel-*

(1) *Lois*, livre IV, 719 a et sq.

(2) *Ibid.*, livre IX, 857 c-d.

lement par prescriptions et par prohibitions. Dans le domaine des opinions, la *République* interdira aux poètes de donner une idée fautive de la divinité en nous représentant les dieux et les héros comme dominés par tous les vices humains, comme se querellant entre eux, comme ne respectant pas leurs parents, comme versant indifféremment le mal et le bien sur les hommes et comme errant de tous côtés sur la terre pour leur tendre des pièges. Elle ordonnera, au contraire, de professer que Dieu est parfait, qu'il n'est cause que du bien, qu'il ne saurait tromper l'humanité ni prendre des formes diverses pour lui nuire. Hésiode et Homère seront ici une première fois sévèrement condamnés (1). Les *Lois* s'en prendront spécialement aux philosophes matérialistes qui prétendent donner le primat à la matière, faire de l'âme une production secondaire dans l'histoire du monde, et des dieux une invention humaine. A cette impiété fondamentale dont ces philosophes sont la source, Platon joindra, dans une même condamnation, l'opinion d'après laquelle les dieux ne s'occupent pas des affaires humaines ou peuvent être séduits et gagnés par des présents. Le législateur prescrira d'enseigner la priorité de l'âme, l'intervention universelle de la Providence, même dans les événements qui paraissent les plus minimes et les moins importants, l'incorruptibilité absolue de Dieu et des dieux (2). Enfin, l'un et l'autre ouvrage considèrent comme essentiel la création d'une solide conviction concernant l'union de la justice et du bonheur, d'abord dans ce monde lui-même, et ensuite dans un autre monde, celui des enfers, qui, d'ailleurs, est constamment en relation avec le premier, étant donnée la théorie de la métempsycose.

Comme nous l'avons dit, Platon ne peut espérer que tous les citoyens deviendront philosophes, — mais, comme nous l'avons fait observer également, au-dessous d'une motivation rationnelle complète, il y a des degrés de motivation pour l'opinion vraie, et c'est pour cela que le législateur, dans les *Lois*, fait précéder ses ordres d'un préambule justificatif. Or le même ouvrage introduit une mesure complémentaire, inspirée du même esprit, à l'égard de ceux qui n'auront pas été convaincus mais qui apparaîtront comme sincères dans leur résistance. Au lieu de les condamner immédiatement à mort ou de les enfermer dans une prison où ils seront définitivement séparés du genre humain, comme il est prévu pour ceux qui sont de mauvaise foi, on les isolera

(1) *République*, livre II, 377 d et sq.

(2) *Lois*, livre X.

d'abord pendant cinq ans dans ce que Platon appelle un « sophronistère », et là ils recevront régulièrement la visite des membres du conseil nocturne qui sont, dans les *Lois*, placés au-dessus des autres magistrats et qui viendront les entretenir pour leur instruction en même temps que pour le bien de leur âme (1).

La question des habitudes affectives est particulièrement intéressante chez Platon parce que c'est à propos de ces habitudes que l'auteur de la République est amené à définir d'une manière précise sa position à l'égard de l'art.

Il semble, au premier abord, que la création artistique devrait être le terrain d'élection du Platonisme. N'est-ce pas là que l'on assiste le plus clairement au triomphe de l'Idée, et, en particulier, de cette Idée du Beau dont l'auteur du *Banquet* a parlé avec tant de magnificence ? En mettant en lumière l'importance de la loi dans chaque réalisation limitée et passagère, celle de l'éternel dans le temporel, de l'unité dans la multiplicité, de l'idée dans l'image, Kant et surtout les postkantien comme Schelling et Hegel, sans compter une multitude de penseurs et d'artistes dont les théories sont sur ce point à peu près entièrement convergentes, et au nombre desquels il faut citer Paul Valéry et Marcel Proust, n'ont-ils pas en réalité retrouvé simplement l'inspiration platonicienne ? Or, si l'on consulte les textes, on s'aperçoit avec étonnement que, contrairement à tout ce que l'on devait logiquement supposer, il n'y a pas, si l'on peut dire, de platonisme dans la conception platonicienne de l'art. La thèse attendue et presque nécessaire, d'après laquelle l'artiste est l'homme privilégié qui agit sous l'inspiration de l'Idée dont il a acquis la possession et qui lui dicte la multiplicité de ses œuvres, toutes communiant, malgré leur diversité apparente, dans un même dessin, fait entièrement défaut chez l'auteur de la *République*. Mais comment peut-il en être ainsi ? N'y a-t-il pas là une véritable contradiction ? En réalité, la clef de l'énigme est facile à trouver et les textes ne permettent en aucune manière d'hésiter. *L'Idée du Beau est, en effet, chez Platon, le principe de toutes les œuvres belles, le principe des beaux corps, des belles figures, des belles âmes, des belles actions, des belles lois, des belles sciences, mais elle n'est pas le principe de ce que nous appelons les beaux-arts, sauf peut-être de l'architecture, parce que les beaux-arts n'engendrent pas des productions ayant une véritable réalité et que leur essence consiste uniquement dans l'imitation.*

Or, en premier lieu, *le caractère du produit de l'imitation est*

(1) *Lois*, livre X, 907 d et sq.

d'être généralement inutile et de n'avoir aucune valeur fonctionnelle. Pour entrer dans l'esprit du X^e livre de la *République* (1), nous pouvons distinguer l'Idée de la table, la table comme objet appartenant au monde sensible et la représentation de la table par le peintre. L'Idée de la table est à l'origine de la fabrication de la table, et, par suite, se classe en tête dans l'ordre des réalités ; la table elle-même se place au second rang et elle répond à la fonction qui lui a été assignée par l'Idée ; mais la table peinte, qui vient au troisième rang, ne présente plus aucun intérêt dans l'ordre objectif, et l'on chercherait en vain l'effet positif et organique que l'on pourrait lui assigner. Aussi faut-il conclure que si quelqu'un était capable de réaliser à la fois les deux choses, l'objet à imiter et son image, il n'irait pas s'appliquer à fabriquer des images et il ne ferait pas de cette fabrication le but principal de sa vie comme s'il n'était pas capable de mieux utiliser son temps (2). L'imitateur est donc un inutile, et Platon s'en prend de nouveau à Homère, car c'est à lui qu'il va s'attaquer pour démontrer cette inutilité : Ne soyons pas, dit Socrate, trop exigeants à l'égard d'Homère et des autres poètes. Ne leur demandons pas s'ils ont réellement possédé l'art médical ou s'ils n'ont fait qu'imiter le langage des médecins ; ne les invitons même pas à nous dire quel poète ancien ou moderne a guéri des malades, ainsi que l'a fait Esculape, ou quels disciples experts dans la médecine il a laissés après lui comme ce dernier. Ne les interrogeons pas non plus sur les autres techniques, et passons. Mais, quand il s'agit des sujets les plus importants et les plus beaux dont Homère s'est efforcé de parler, tels que la conduite de la guerre, le commandement des armées, l'administration des Etats ou l'éducation des hommes, il est sans doute juste de lui adresser des questions et de lui dire :

« Cher Homère, s'il est vrai que, relativement à la vertu, tu n'es pas éloigné de trois degrés de la vérité comme l'est ce faiseur d'images que nous avons caractérisé comme imitateur ; si tu es un ouvrier du second rang et si tu es capable de connaître quelles sont les institutions susceptibles de rendre les hommes meilleurs ou pires dans la vie publique et dans la vie privée, dis-nous donc quelle cité te doit l'amélioration de son gouvernement, comme Lacédémone en est redevable à Lycurgue et comme beaucoup d'autres Etats, grands et petits, le sont, de leur côté, à beaucoup d'autres réformateurs. Quel pays reconnaît en toi un bon législateur et proclame que tu lui as rendu service ? L'Italie et la Sicile ont eu Charondas et nous-mêmes nous avons eu Solon ; mais toi, qui donc t'a eu en cette qualité ?... Fait-on mention d'une guerre qui aurait été conduite avec succès sous le commandement d'Homère ou conformément à ses conseils ?... Y a-t-il dans les productions humaines un

(1) *République*, livre X, 595 c et sq.

(2) *Ibid.*, 599 a-b.

domaine où il ait la réputation d'un savant qui se serait signalé par des inventions multiples et ingénieuses relatives à la technique ou à tout autre mode d'action, comme c'est le cas pour Thalès de Milet et pour Anacharsis le Scythe ?... Mais enfin, si Homère n'a pas rendu de service sur le terrain de la politique, s'est-il au moins rendu utile sur celui de la conduite privée ? Dit-on qu'il ait dirigé lui-même pendant sa vie l'éducation de certains disciples qui se seraient attachés à lui, se seraient plu dans son commerce et auraient transmis à la postérité un plan de vie homérique, comme il est advenu de Pythagore qui fut personnellement très recherché pour ses entretiens et dont il existe encore aujourd'hui des sectateurs qui mènent un genre de vie appelé par eux-mêmes pythagorique, genre de vie qui les distingue en quelque sorte au milieu de tous les autres hommes (1)..... Affirmons donc que tous les poètes, à commencer par Homère, ne sont que des imitateurs qui fabriquent des images de la vertu ou des autres objets dont il s'occupent, et qu'ils n'atteignent nullement la vérité (2). »

Mais l'imitation artistique n'est pas seulement inutile ; elle est encore nuisible à différents points de vue, car elle est source d'illusion pour les ignorants auxquels elle s'adresse ; elle leur fait prendre l'apparence pour la vérité, elle leur persuade que le faiseur de simulacres possède une vraie science, une science universelle, et qu'eux-mêmes, en se mettant à son école, acquerront la même compétence. Ils ne comprennent pas que, si l'imitateur est capable de faire tant de choses, c'est qu'il ne prend qu'une faible partie de chacune et que cette faible partie n'est elle-même qu'un fantôme. La peinture est particulièrement visée dans la *République* (3) et dans le *Sophiste* (4). Il est difficile de prendre tout à fait au sérieux les attaques de Platon contre le peintre, mis en scène par lui comme une sorte de magicien et de charlatan qui se vante de pouvoir en un clin d'œil faire tous les animaux et toutes les plantes, la mer, la terre, les dieux et tout le reste, — et qui, après n'avoir réalisé que des images, les présente aux ignorants ou aux enfants dépourvus de raison et leur fait croire qu'il est un créateur universel. Mais la peinture n'en est pas moins considérée par le philosophe comme utilisant en fait tous les procédés de la sophistique. Si elle ne nous trompe pas effectivement, elle a cependant pour essence de nous tromper, et elle arriverait d'ailleurs à ce résultat si nous n'avions que cette partie inférieure de l'âme à laquelle elle s'adresse, — nous dirions aujourd'hui : si nous n'avions que l'imagination. C'est grâce à notre connaissance des objets réels correspondants, et grâce aussi à l'usage de l'art de la mesure, que nous pouvons

(1) *République*, livre X, 599 b et sq.

(2) *Ibid.*, livre X, 600 c.

(3) *Ibid.*, 597 d et q. s.

(4) *Sophiste*, 233 et sq.

trionpher de la puissance d'illusion qu'elle recèle. Connaissant ce que c'est qu'un cordonnier, nous ne risquons pas de prendre celui que fabrique le peintre pour un cordonnier véritable, et, sachant que l'objet reste identique à lui-même malgré toutes les variations apparentes de forme et de grandeur que son image présente pour les sens selon la distance qui nous en sépare et selon la position que nous occupons à son égard, nous ne sommes pas victimes de ces variations que le peintre, dans son œuvre, reproduit scrupuleusement (1).

Ce que nous venons de dire de la peinture s'applique, dans son ensemble, à la poésie, d'autant plus dangereuse que l'illusionnisme est ici moins évident et les objets imités plus importants pour l'économie de l'âme humaine. Aussi le poète, déjà condamné pour avoir donné une idée fautive de la divinité et pour n'avoir créé aucune œuvre utile, le sera-t-il de nouveau comme charlatan capable de prendre à la manière de Protée, les apparences les plus diverses, et sera-t-il cette fois, dans un texte resté célèbre, mis par Platon à la porte de la République :

Si donc un homme que son habileté rendrait capable de prendre toutes les formes et de tout imiter se présentait dans notre Etat pour faire parade de sa personne et de ses poèmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, admirable et charmant, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas de personnage comme lui dans notre Etat et qu'il n'est pas permis qu'il y en ait ; puis nous le renverrions dans une autre cité après avoir répandu des parfums sur sa tête et après l'avoir couronné de bandelettes (2).

Inutilité, charlatanisme et illusion ne sont pas les seuls inconvénients de l'imitation artistique. Le plus grave est qu'elle nous invite à entrer dans l'esprit des objets imités et que les objets le plus facilement imitables, comme d'ailleurs ceux dont l'imitation cause généralement aux hommes le plus grand plaisir, sont ceux qui sont les plus nuisibles à l'économie de l'âme (3). La plupart des philosophes modernes admettraient que l'imitation des passions procure une jouissance esthétique parce qu'elle s'accompagne d'une conscience de l'essence de ces passions, d'une conscience de leur loi intérieure de développement, d'une sorte d'anticipation logique de leurs conséquences, du sentiment, si bien mis en lumière par M. Bergson, de diriger les mouvements externes ou internes des personnages représentés. Mais, pour Platon, on ne saurait évidemment assimiler à une Idée, c'est-à-dire

(1) *République*, livre X, 598 a et sq.

(2) *Ibid.*, livre III, 398 a.

(3) *Ibid.*, livre X, 604 d et sq.

à la loi d'un processus d'organisation qui s'achève dans une œuvre positive, la règle d'un processus stérile, ni, à plus forte raison, celle d'un processus de dissolution, cette règle fût-elle entièrement logique ; — et, d'autre part, il faut bien reconnaître que l'attitude d'indépendance et de direction prise ici par l'esprit est souvent précaire, que, de dominateur qu'il prétendait être, il déchoit souvent au rang de dominé parce qu'il est entraîné par le mouvement même auquel il croyait pouvoir présider.

Mais, laissons de côté cette question de l'autonomie dans le domaine du sentiment esthétique, question que Platon ne s'est pas posée d'une manière explicite ; il reste que, pour lui, cette imitation des passions, imitation qui est la plus fréquente, produit les effets les plus nuisibles car, lorsqu'elle commence avec la jeunesse pour se prolonger dans la vie, elle passe à l'état d'habitude et de seconde nature, qu'ils s'agisse des attitudes du corps, de la parole ou de la pensée (1). Nombreux sont, il est vrai, ceux qui, tout en prenant plaisir à certains chants, à certains discours ou à certaines danses, les désapprouvent cependant et les trouvent contraires à la beauté, de telle sorte que leurs éloges ne coïncident pas avec l'agrément qu'ils éprouvent ; mais, demande l'Athénien, la satisfaction que l'on ressent à voir des danses ou à entendre des chants vicieux ne cause-t-elle point quelque préjudice ? N'est-il pas inévitable que celui qui s'y abandonne éprouve les mêmes effets que celui qui, fréquentant des hommes de mauvaise vie, n'a point pour eux de l'aversion mais une complaisance accompagnée de plaisir, et ne s'adresse à lui-même des reproches qu'en plaisantant, comme s'il n'apercevait qu'en songe sa propre perversité. N'est-il pas nécessaire que l'on devienne semblable à ceux qui vous causent du plaisir, même si on a honte de les louer (2) ?

Quels sont les remèdes qu'apportera sur ce point le législateur ? D'abord une restriction aussi complète que possible de l'imitation là où cette imitation, si on l'admettait, devrait inévitablement porter sur les objets et les sentiments les plus disparates, ce qui est le cas lorsqu'il s'agit du récit, quelque forme littéraire qu'il emprunte. De là cette curieuse distinction faite par Platon entre le récit du genre simple dans lequel l'auteur se contente d'exposer et de raconter les faits, — le récit du genre imitatif dans lequel il met en scène les personnages et s'efface derrière eux pour les laisser parler, — et enfin le récit du genre mixte

(1) *République*, livre III, 395 d.

(2) *Lois*, livre II, 656 a-b.

où il procède alternativement de l'une et de l'autre manière (1). Parmi ces trois récits, le récit imitatif peut servir parfois à représenter la conduite et les sentiments de l'homme de bien, mais cet usage est peu fréquent, et l'intérêt qu'il présente dans ce cas exceptionnel ne saurait compenser le danger qu'il offre dans les autres. Aussi le législateur refusera-t-il de l'admettre, ce qui équivaut en somme à bannir entièrement le théâtre et la plus grande partie de la poésie lyrique et épique. Revenant longuement au livre X de la *République* sur la condamnation qu'il avait déjà portée au livre III, Platon conclut par des accents particulièrement éloquents : « Nous ferons, mon cher Glaucon, comme font les amants qui, lorsqu'ils ont reconnu le danger que présente pour eux leur amour, se font violence pour s'en affranchir, mais enfin s'en affranchissent. Nous aussi, nous avons pour une telle poésie un amour qu'a suscité en nous l'éducation que nos belles institutions nous ont fait donner, et nous sommes pleins de bienveillance pour elle, désireux de la voir nous apparaître comme répondant entièrement au bien et à la vérité. Mais, tant qu'elle se montrera incapable de se justifier, nous ne l'écouterons qu'en nous répétant sans cesse comme un refrain les raisons que nous venons d'alléguer contre elle et nous nous garderons de retomber dans cet amour qui charma notre enfance et qui charme encore la plupart des hommes... Car c'est un grand combat, oui, un grand combat, et plus important qu'on ne le pense, que celui où il s'agit de devenir bon ou méchant ; et il faut savoir ne se laisser entraîner ni par la gloire, ni par les richesses, ni par une force quelconque, fût-ce celle de la poésie, à négliger la justice ou toute autre vertu (2). »

Reste la question de la musique. La *République* opère dans ce domaine une épuration analogue à celle qui a été réalisée dans le domaine du récit. L'harmonie et le rythme sont faits pour les paroles, et les paroles sont faites pour exprimer les caractères de l'âme. Par conséquent, tels seront les caractères exprimés, telles devront être les paroles et tels aussi devront être les rythmes et les harmonies. On ne retiendra parmi eux que ceux qui sont indispensables à la traduction des sentiments de l'homme de cœur luttant courageusement contre l'adversité ou montrant, quand la fortune est favorable, une sagesse et une bienveillance toujours équilibrées et sereines (3).

(1) *République*, livre III, 392 d.

(2) *Ibid.*, livre X, 607 e et sq.

(3) *Ibid.*, livre III, 398 c et sq. — Cf. *Lois*, II, 655 a-b.

Dans les *Lois*, Platon s'élèvera avec vivacité contre ceux qui considèrent que ce qui caractérise la musique dans la perfection de son essence, c'est le pouvoir qu'elle a de procurer du plaisir à l'âme (1), contre ceux, par conséquent, qui prétendent identifier ici l'agrément et la beauté comme ils identifient par ailleurs le plaisir et le bien en déclarant que tous les plaisirs se valent et sont également bons. *Nous l'avons déjà vu affirmer que l'agrément est, dans le domaine esthétique, fonction de l'habitude ; il expose maintenant la thèse que cet agrément est fonction du développement spirituel et du niveau moral des individus.* Ce ne sont évidemment pas les mêmes spectacles qui plairont, par exemple, à l'enfant, à l'ignorant et à l'homme cultivé (2). *L'agrément, comme nous devions nous y attendre d'après tout ce que nous avons dit antérieurement, n'est donc ici, comme partout, qu'un épiphénomène, une résultante ; il accompagne un certain mode de relation qui s'établit entre l'œuvre d'art et l'esprit qui l'accueille :* La plus belle Muse est donc celle qui charme ceux qui sont à la fois moralement supérieurs et suffisamment instruits, mieux encore celle qui charmerait un seul homme, éminent entre tous par sa vertu et par son instruction. Et si nous exigeons de la vertu chez celui qui est appelé à juger en pareille matière, c'est qu'il doit posséder non seulement de la sagesse sous toutes ses formes, mais encore et surtout du courage. Car le vrai juge ne doit pas être un incompetent qui, pour formuler ses décisions, prend des leçons auprès du peuple réuni au théâtre et se laisse étourdir par ses clameurs, mais il ne doit pas être non plus un homme éclairé qui, par faiblesse et par lâcheté, adopte une solution paresseuse et prononce un jugement mensonger avec cette même bouche qui, tout à l'heure, avant de juger, invoquait le secours des dieux. Ce n'est point en élève, mais bien plutôt en maître des spectateurs, que le juge siège au milieu d'eux, et son rôle est de s'opposer aux auteurs qui manqueraient à la correction et à la convenance dans la manière dont ils leur procurent du plaisir (3).

Réduite aux limites rigoureuses ainsi fixées, soumise à la discipline que nous venons d'indiquer et que Platon nous déclare brièvement dans la *République* devoir être étendue à tous les autres arts (4), l'imitation perdra les inconvénients que nous avons signalés et ne pourra présenter que des avantages. Nous

(1) *Lois*, livre II, 655 c-d ; livre III, 700 e.

(2) *Ibid.*, 658 a et sq.

(3) *Ibid.*, livre II, 658 e et sq.

(4) *République*, livre III, 401 b et sq.

éviterons ainsi aux différents arts de dégénérer en cuisine flatteuse et de ne se préoccuper que d'obtenir les suffrages de la foule comme ils le font actuellement (1). Nous ferons obstacle également à la décadence simultanée du goût, de la morale et du gouvernement : car la multitude a perdu toute mesure et toute réserve ; elle en est venue à se croire capable de juger par elle-même quand il s'agit de l'art ; les théâtres, muets jusqu'alors, ont élevé la voix comme s'ils étaient compétents pour reconnaître ce qui est beau ou ce qui ne l'est pas, et l'aristocratie qui gouvernait dans le domaine des Muses a fait place à une mauvaise et vicieuse théâtrocratie. Puis, le mal s'est étendu de l'art à tout le reste, et chacun, se croyant une science universelle, n'a plus eu aucun respect pour l'opinion de celui qui valait mieux que lui. La révérence due aux magistrats, aux parents, aux vieillards et aux lois a progressivement disparu, et l'on en est venu enfin, comme les Titans, à se révolter contre les dieux (2).

(A suivre.)

(1) *Gorgias*, 501 e-502 a.

(2) *Lois*, livre III, 700 e et sq.

Autour de Richard Wagner

par Robert PITROU,

Professeur à l'Université de Bordeaux.

IV

Wagner précurseur du national-socialisme.

Peut-on parler de Wagner comme d'un prophète du national-socialisme ? Nous ne ferons pas ici la bibliographie de la question ; nous essaierons simplement d'y donner une réponse aussi objective que possible. De Nietzsche, de Stefan George, le parti qui gouverne actuellement l'Allemagne cherche à faire des précurseurs. Dans quelle mesure pareille prétention se justifie-t-elle pour Richard Wagner ?

Comme nos contemporains du troisième Reich, Wagner n'aime pas le XIX^e siècle. Et, fait curieux, les raisons de son antipathie doivent être cherchées, pour lui comme pour Nietzsche, dans son romantisme. Jusqu'à un certain point, Wagner contre son siècle, c'est le romantisme contre l'époque « des lumières », contre le rationalisme importé de France et d'Angleterre. Et en ce sens, les doctrinaires du parti hitlérien sont bien, eux aussi, les héritiers directs du romantisme. Époque sans foi, disent-ils, comme s'en indigne à tout instant Wagner (1). Époque qui veut tout expliquer, qui répudie tout mysticisme. Wagner, un moment, a cru lui voir une foi : c'était en 1848-1849. Alors, il a grimpé sur le *Kreuzturm* de Dresde et de là, il a fait des signaux d'intelligence aux insurgés ; alors il a tenté de débaucher la garde nationale de Chemnitz, alors il a pris la parole dans les meetings. Mais au fond, comme l'a très bien établi Henri Lichtenberger, il n'a été ni démocrate, ni républicain, ni socialiste. Le suffrage universel, la liberté de la presse, l'instruction obligatoire, rien de tout cela ne l'a séduit. S'il est descendu dans la rue, c'est beaucoup par amitié pour Rœckel, un peu sous l'influence, toute passagère, de Bakounine, rencontré en avril 1894, c'est par dégoût surtout de la « barbarie civilisée » qui l'environnait et par compassion pour ses frères souffrants. Dès avant 1848, *Tannhäuser* condamnait une civilisation — la civilisation moderne — corrompue par le péché. Cette civilisation, Paris en avait offert au kapellmeister de Riga, entre 1839 et 1842, le tableau à la fois éclatant et sordide. Ne l'entendions-

(1) Les programmes nouveaux bannissent presque complètement les auteurs allemands du XIX^e siècle, au lycée.

nous pas, dans une de ses lettres françaises, tonner contre « la fange de la juiverie parisienne » ? Dès ce moment-là, le musicien, qui a cruellement souffert de ces mœurs frelatées, prend position contre ce qu'on appelle aujourd'hui l'occidentalisme. Et déjà son *Lohengrin*, descendu sur la terre, puis remontant, déçu, dans son empyrée, faisait pressentir Wagner quittant pour toujours ses compagnons de barricades, Wagner délaissant en toute occasion ce bas monde pour se réfugier dans son univers, à lui, le Rêve et la Musique.

Les maîtres présents de l'Allemagne, pas plus que lui, n'aiment les idéologies de 1848, ni cette civilisation « scientifique » dont le XIX^e siècle semontrait si fier — trop fier même —, d'où l'accusation de « stupidité », d'où la réprobation en bloc. Mais avant tout, le grand reproche fait « au siècle vélocifère », comme le nommait Goëthe dans une anticipation géniale, c'est de n'avoir que des doctrines, et non une foi. Or notre époque a besoin par-dessus tout de retrouver ce que le XIX^e siècle lui a enlevé : une croyance. A l'instar des plus extrêmes chauvins d'aujourd'hui, l'auteur de la *Tétralogie* veut rétablir les dieux germaniques du moins, spécifions-le, à sa période médiane, celle du *Ring*.

Mais pour ce faire, il faut sortir de l'artificiel où nous ont plongé les théories soi-disant libérales. Il faut revenir à la nature, à l'ordre naturel, dont un dangereux intellectualisme nous éloigna comme à plaisir. On a perdu de vue la Nature, la Vie, l'Instinct, pour se jeter dans des spéculations stériles et des constructions arbitraires, factices. L'intelligence, surmenée et surfaite, a pris le pas sur tout le reste. Les résultats ? Un développement excessif de la technique, de la Machine (déjà redouté par Goëthe) : le monstre Fafner. Un empiétement néfaste de la science sur la métaphysique : *erilis sicut dei*. Wotan conquiert le savoir, mais il pourrait répéter le vers de Schiller :

Denn das Wissen ist der Tod ;

car le savoir, c'est la mort. Pour Lohengrin déjà, connaître, n'était-ce pas mourir ? De ce savoir excessif provient — et de lui seul — la brisure romantique, le déchirement de l'âme moderne, son immense mélancolie, son insatisfaction perpétuelle. Tout cela parce que cet âge a montré trop d'orgueil, et, comme tous les orgueilleux, trop de raideur ; pensons toujours au monstre Fafner ! Réaction contre l'intellectualisme qui est périodique en Allemagne, réaction de Wagner-Nietzsche qui réaffleure en 1933.

*
* *

Au nom de la nature oubliée, réformons aussi notre notion de l'Etat. Tel que Hegel l'avait défini, tel que Bismarck essayait de le réaliser, l'Etat prussien méritait d'être appelé par Nietzsche « le plus froid des monstres ». Il reflète bien les vices de la société qui l'a conçu. Wagner en retrouve l'image chez Sophocle, où Antigone représente la protestation émouvante de l'humanité contre l'Etat, incarné par le tyran Créon. Aujourd'hui comme en ce temps-là, l'Etat n'est qu'une association d'égoïsmes, inféconde, « légalisant le meurtre et le vol ». Pas de volonté commune, pas de conscience publique. Et tous ces égoïsmes se combattent à qui mieux mieux : la cité moderne est un enfer ! Le riche y règne, toute protection lui étant donnée contre le pauvre. Grâce au Ring, à l'anneau, Alberich asservit ses frères, aspire à subjuguier même les dieux. Et de même qu'au Walhalla scandinave, la discorde sévit entre les dieux, de même en Europe, les nations s'entredéchirent ; à tout le moins, elles se ruinent, au régime de la paix armée. L'Etat est devenu une machine à dresser des militaires, à niveler les personnalités ; il est, dit en 1851 *Opéra et Drame*, « dogmatique, rigide, oppressif. » Aussi, dans les vingt-cinq points du programme hitlérien, l'Etat apparaît-il comme un pouvoir paternel, qui prend l'homme dès l'enfance pour l'éduquer au « service de la communauté » ; et non plus comme une sorte de Croquemitaine contre nature.

Depuis la guerre mondiale, il s'est produit en Allemagne, et spécialement parmi la jeunesse, une vraie levée de boucliers contre le capitalisme. On voit reparaître ici l'un des thèmes essentiels du romantisme : le thème de l'or maudit ; songez, par exemple, au deuxième acte de *Siegfried*. Quand la N. S. D. A. P. réclame la nationalisation de toutes les banques, elle fait écho au polémiste d'*Art et Révolution* qui, lui aussi, considérait les bourses et les banques comme autant de temples du Veau d'Or. L'or, « le plus figé, le plus raide des produits de la nature », l'or, le « pâle métal », le métal « sans vie » et qui empêche la vie. L'héritage, par exemple, ne bride-t-il pas toute activité ? N'entrave-t-il pas l'épanouissement de la personnalité ? Et, comme un anti-capitaliste d'aujourd'hui, Wagner fulmine contre la « fourmi économe », intéressée, insensible ; il maudit son temps, qui fait de l'argent le critère de la valeur morale. Mammon triomphe !

De là l'antisémitisme de Wagner, avant-coureur de celui que nous connaissons bien. Dès Paris, nous l'avons vu, l'auteur du *Judaïsme dans la musique* a pris position. Car c'est le point de

départ : Israël a pris trop de place dans le monde musical ; trop de Mendelssohn, de Halévy, de Carvalho, etc. ! Là-dessus, notre homme échafaude toute une théorie biologique, celle-là même que nous voyons à présent enseignée d'un bout à l'autre des Allemagnes : le Juif, en se mêlant à la race germanique, entraîne la dégénérescence de celle-ci. Moralement aussi, il est facteur de décadence, car les mariages mixtes ne lui font rien perdre de son idiosyncrasie, c'est elle qu'il communique aux autres. Comment ne serait-il pas un élément de contamination, ce réaliste sans scrupules, sans idéal, qui fait argent de tout ; improductif lui-même, mais sachant exploiter le travail des autres : représentant typique du vouloir-vivre égoïste, « démon qui incarne la décadence triomphante de l'humanité ».

On le reconnaît, Israël, ce réprouvé qu'on eut si grand tort d'admettre à l'égalité civique (encore une chimère du XIX^e siècle !), on le retrouve dans la race française, où son influence est plus sensible qu'en pays allemand. Briller, paraître, croire à la Démocratie, avoir laissé une religion d'amour — celle de Jésus — retourner à l'hébraïsme implacable de l'Ancien Testament : voilà les torts du Français, du Welsche infecté de judaïsme. Rien d'étonnant si le siècle, moralement, apparaît comme un siècle d'hypocrisie, avec sa « loi morale », son béat optimisme, ses routines pharisiennes et philistines (1). Pharisanisme, philistinisme, voilà les vices que poursuit le III^e Reich dans sa lutte contre les non-aryens, dissolvants du germanisme ; inutile d'y insister.

En histoire, comme en morale, le XIX^e siècle, pour Wagner comme pour Nietzsche, est dans l'erreur. La science nouvelle, la science allemande ne fait état que du détail, du menu fait : elle analyse sans jamais oser la synthèse. Or, l'histoire ne signifie rien si « elle ne nous donne pas les façons de penser intimes de l'homme, mais simplement les bases d'où nous déduisons ces façons de penser ». Ces bases, ce sont les grandes forces qui meuvent l'humanité. Langage identique à celui des pédagogues hitlériens. Et ensuite, le déterminisme des savants nous présente l'homme d'autrefois comme modelé par les circonstances, victime de contraintes, de violences, d'arbitraire : jamais nous ne voyons le héros diriger, façonner les événements. Or chacun sait bien que les grands hommes pétrissent l'histoire et créent les événements. Abolissons ce fatalisme qui semble admettre qu'il est des courants qu'on ne remonte pas et nous expose les faits comme irrémédiables,

(1) Reconnaissons que Wagner, du moins, n'a jamais renié ses amis israélites et admettait comme possible et heureuse l'assimilation du Juif à la race germanique.

l'avenir comme réglé d'avance. Et concrétisons cette étude abstraite en créant des mythes vivants et simples (1).

Le mythe en effet simplifie l'histoire. L'Art condense en quelques allégories, en quelques images significatives l'effort éternel de l'humanité. (Même tendance dans l'Allemagne totalitaire d'aujourd'hui. La légende égalée à l'Histoire.) En ce sens, l'art constitue « une religion en action » ; mais nullement l'art serviteur de Mercure, l'art industrialisé d'aujourd'hui. En réalité, pour Wagner, le xix^e siècle est mauvais parce que son art est mauvais, et parce que le public — et spécialement le public des théâtres — est mauvais. *Der höchste Zweck des Menschen ist das Künstlerische*. A un degré moindre, les gouvernants d'après 1933 savent l'importance des mythes, détestent et brûlent la littérature du xix^e siècle et tentent de provoquer la naissance d'un art nouveau et, ajoutent-ils, désintéressé.

* * *

Examinons, après l'aspect négatif de ces théories, leur aspect positif.

Au nom de la Nature, Wagner et ses arrière-neveux crient haro sur le xix^e siècle, époque de logomachie, de raison raisonneuse, de doctrinarisme égoïste, de mercantilisme et d'hypocrisie. Mais, comme l'observe dans son livre sur Wagner et la Révolution Richard Ganzer (2), la nature, pour eux, n'exclut pas, comme pour Jean-Jacques, la civilisation. Le problème consiste simplement à mettre la civilisation en harmonie avec la Nature.

Or, dans la nature, l'individualisme n'existe pas. L'individu ne saurait subsister isolé des autres êtres : « l'homme ne peut être compris qu'en liaison avec l'homme en général, avec son entourage : détaché de lui, l'homme moderne, plus que tout autre, apparaîtrait inévitablement comme le plus incompréhensible de tous ». (*Opéra et Drame*, 153). Seulement, on ferait erreur en envisageant comme l'école libérale du xix^e siècle, uniquement la « société », c'est-à-dire une juxtaposition d'individus. A la société, concept abstrait, il faut substituer la notion vivante de « peuple », c'est-à-dire de communauté fraternelle. Quand Wagner nous oriente sur l'étude de la genèse, de l'évolution, de l'avenir de la communauté populaire, on croirait entendre le ministre de l'Éducation nationale, le Dr Rust, traçant leur programme de recherche

(1) *Opéra et Drame*, pass.

(2) *R. Wagner als Revolutionär gegen das 19. Jahrhundert*, Bruckmann, München, 1934.

et d'enseignement aux instituteurs et professeurs de l'Allemagne nouvelle. Avec cette différence que pour Wagner, la manifestation essentielle de cette force populaire solidarisée, c'est la tragédie grecque ; il ne va guère au delà. Par une conversion de la volonté qui transforme le vouloir-vivre égoïste en vouloir-vivre altruiste, le sujet arrive à s'anéantir, à se perdre dans la communauté, *durch die Kraft seines Wesens aus freier Notwendigkeit in die Allgemeinheit aufzugehen* (1). Ainsi procède Parsifal, ainsi Walther von Stolzing des *Maîtres chanteurs* ; ainsi ne procède pas Alberich. Ou, pour redescendre à notre monde bourgeois, l'individu en qui on aura su éveiller l'instinct altruiste (ce qu'on appelle aujourd'hui *Gemeinschaftsgefühl*) s'élèvera peu à peu dans l'Amour selon la gradation que voici : femme, enfant, cité, patrie, humanité. De même, d'une culture nationale on se hausse à une culture universelle.

On conçoit alors comment ce théâtre de Bayreuth, renouvelé des Grecs, où collaborent musique, poésie et danse, où le chœur, c'est à la fois l'orchestre et le public, symbolise pour Wagner l'union des efforts de tous, un véritable « produit social ». Et l'on comprend aussi les tentatives actuelles pour créer un théâtre véritablement populaire, où coopèrent non seulement tous les arts, mais aussi toutes les volontés. A une époque comme à l'autre, on s'évertue à restaurer l'esprit public, tel qu'il existait dans les petites républiques grecques, tel qu'il vivait encore au temps des premiers Germains, jusqu'à Barberousse, en somme, dit dès 1850, *L'Œuvre d'art de l'avenir*.

Très sincèrement, Wagner est persuadé qu'une culture nouvelle, inspirée de la *paideia* hellénique, engendrera un « type » d'homme fort, beau, courageux — juste l'inverse du Philistin, ennemi des Muses. Et semblablement, les chefs qui entourent Hitler ne désespèrent pas de réaliser un « type » d'Allemand spécial, comme est par exemple le gentleman anglais, l'officier prussien, le prêtre catholique (*Typisierung*). Mais pour cela, il faut commencer par démolir ; il faut que le Walhalla s'écroule, que les dieux périmés s'effacent dans leur crépuscule. Alors, le Peuple, valeur antérieure à toutes (*Urwert*), force primitive et naturelle, se régénérera lui-même. Comme Wieland le forgeron, dans l'esquisse laissée inachevée par Wagner, il se forgera ses propres ailes. De masse qu'il était, il se transformera en peuple : « la masse, pour moi, n'existe pas », dit une lettre à Julie Ritter en 1876. C'est cette régénération qui se produit, partiellement, pour les foules de Nuremberg, dans les *Maîtres chanteurs*.

(1) *L'Œuvre d'art de l'avenir*, 1850.

Mais qui dit peuple dit : absence de partis. Déjà s'ébauche chez Wagner la théorie hitlérienne de l'*Einparteistaal*, l'Etat sans partis, où personne ne monopolise les suffrages ni l'effort de la communauté populaire. Et conjointement déjà retentit chez lui la glorification faustienne du Travail. « Le bien suprême de l'homme est sa force créatrice... Ce n'est pas dans ce qu'on produit, mais dans le fait même de produire, dans le fait de manifester votre force, que vous goûtez la plus haute jouissance. » ... Les *Volksblätter* de 1839 entonnent ici l'hymne au travail que nous entendons partout dans l'Allemagne d'après-guerre. Ne croirait-on pas ouïr un des lieutenants du Führer lorsqu'on relit ce discours de l'auteur de *Tannhäuser* qui date du 14 juin 1848 et dont le thème principal est celui-ci : tandis que l'argent dissout le conglomerat populaire, l'activité de chacun le cimente, le consolide ?

Nous prononçons le mot de *Führer*. Nous savons ce qu'il implique aujourd'hui. Pour Wagner déjà, il faut à la communauté des chefs. Comme son maître Schopenhauer, il préconise la sélection des meilleurs, des plus tenaces, des plus dégagés de tout esprit grégaire, de toute influence tenant au milieu, à l'époque. Il veut des hommes qui aillent de l'avant, des lutteurs qui aiment l'obstacle, des immoralistes qui n'obéissent qu'à leur « loi primitive », et non pas aux morales courantes. Le chef, à la volonté de fer, c'est Siegfried. L'image de Siegfried, chez lui, s'est faite pour ainsi dire par approches : elle s'est préformée en Apollon, en Achille, en Jésus, en Wieland le forgeron. La synthèse, ce fut le vainqueur de Wotan et de Fafner, l'ami de la vie allègre et risquée, fier de ses responsabilités et de son rendement, ennemi des routines et des lois artificielles, Siegfried, champion de l'âme moderne en sa meilleure moitié, Siegfried, Allemand et cosmopolite à la fois. En ce sens, on peut dire Wagner monarchiste, comme le national-socialisme l'est en principe : le roi, pour lui, n'étant pas le « monarque », mais le « premier citoyen » et nullement ce potentat falot et « non-allemand » que Schiller jeune, en son temps, clouait au pilori.

Mais surtout et, par là nous revenons à l'éthique du travail comme ci-dessus, la ruche devra perpétuellement être en activité. Création continue : cette formule spinoziste appartient autant au vocabulaire wagnérien qu'au vocabulaire du III^e Reich. Tout coule, tout est en devenir, disaient jadis les présocratiques. Au fils du roi Wiking, raconte Wagner à ses amis (*Mitteilung* 77 s.) une des trois Nomes accorde, au berceau, le don « d'insatisfaction perpétuelle ».

* * *

Il nous reste à marquer maintenant en quoi, pour l'essentiel, les théories de Wagner diffèrent de celles qui font prime, depuis 1933. Avant tout, il faut souligner que Wagner, malgré qu'il en ait, est encore par beaucoup de traits un homme du XIX^e siècle, un homme de 48. Il a beau faire, il garde une foi profonde dans la Raison et ses constructions ; il reste intellectualiste, dogmatique, doctrinaire. Il organise la société non pas selon des différences de race, mais selon des principes abstraits. Il pense par formules humanitaires, comme les gens de ce temps-là. Il tient aussi, par des liens évidents, au classicisme weimarien, périmé pour les nazis. Son idéal de « purement humain », il le tient de Goethe et Schiller, et il le rattache mal, cet idéal de perfection individuelle, à son rêve de communauté parfaite.

Ainsi que son siècle et celui qui l'a précédé, il croit, au rebours du christianisme, l'homme naturellement bon, capable de perfectionnement à l'infini. Aussi a-t-il toujours tendance à le diviniser : « et s'il en arrive là, il est Jésus et Dieu », lit-on dans *Jésus de Nazareth*. Nous voilà loin du national-socialisme qui ravale l'individu ! Encore plus loin, peut-être, quand nous recueillons chez lui l'écho des dogmes anglais et de nos Droits de l'Homme sur la liberté individuelle : « car la seule chose sacrée — disaient les *Volksblätter* de Rœckel — c'est l'homme libre, et il n'est rien de supérieur à lui ». La « religion de l'avenir » consistera, pour l'ardent insurgé de 48, dans la libre disposition que l'individu garde de lui-même ; alors que dans l'ordre politique actuel, tout, même les droits inviolables de la personne, cède devant l'intérêt collectif : il n'existe même plus d'autonomie de l'esprit.

Les gens de 1848 nous font souvent l'effet de songe-creux, d'utopistes ; plus encore produisent-ils cette impression aux Allemands qui, de nos jours, multiplient les sarcasmes contre ces chimères « occidentales ». Par là, ces réalistes, ils sont aux antipodes de l'artiste qui, heurté constamment par les contingences terrestres, s'en évade et bâtit son rêve au royaume de l'Illusion. Wagner imagine, dans l'avenir, une humanité beaucoup trop belle, parce que l'humanité idéale, pour lui, ce sont ses amis, donc une élite ; c'est Parsifal et les chevaliers qui gardent le Saint-Graal ; en aucune façon l'homme moyen.

Artiste encore, le disciple de Schopenhauer accorde à la personnalité, en particulier à la personnalité supérieure, une place que lui refuse l'école totalitaire. Ce n'est pas chez lui que la personnalité d'élite consentirait à s'intégrer dans l'ensemble ! Lohengrin

plane au-dessus des lois, plie les choses à ses exigences — comme Wagner lui-même, Wágner que Pierre Lalo surnomme « le Nibelung ». L'histoire même, il l'arrange à sa fantaisie. Sa croyance sert de loi suprême ! tel est l'égoïsme du Génie.

Artiste toujours, et bien plus préoccupé de théâtre que de réformes sociales, l'auteur du *Judaïsme dans la musique* fait, au fond, bon marché de ses théories sur la race, alors que celles-ci jouent un rôle capital dans l'idéologie *völkisch*. Et peut-être parce qu'artiste, ce sociologue par occasion ne descend jamais — sauf s'il est question d'art musical ou scénique — aux détails. Aussi bien, sa vision du monde reste simpliste : d'un côté de la barricade, les artistes, de l'autre les Béotiens.

Enfin, comme l'a fait Henri Lichtenberger dans sa conférence sur ce même sujet à Vienne, en juin 1935, il convient d'opposer l'idéalisme religieux de *Parsifal*, la religion d'Amour et de pitié, de renoncement et, d'une manière générale, la prédilection de Wagner pour le christianisme, sauf au moment du *Ring*, au « Wotanisme belliciste », tout au moins à l'attitude agonale des fondateurs des S. S. des S. A. et de la H. J. (*Hiller-Jugend*). On trouverait sous la plume de Wagner des paroles sévères sur le militarisme allemand, le drill prussien (sans qu'il faille, bien entendu, en exagérer l'importance). On trouverait surtout chez lui une condamnation formelle du traité de Francfort : « cette convention qui est presque une invite à rester toujours prêt pour une nouvelle guerre », qui, au lieu d'assurer la paix à demeure, n'est qu'un marchepied pour de nouvelles conquêtes (1). Un autre jour, il se moquera de la *Wacht am Rhein*, « assez plate production pour sociétés de chant ». Son Allemagne, il le déclare à propos du Reich wilhelminien, demeure l'Allemagne de Bach, de Beethoven et de Goethe. Il est, en général, loin de tout chauvinisme.

Nous conclurons : Wagner, comme d'ailleurs Nietzsche, est assez grand pour prêter à des interprétations très diverses. Nietzsche parlait du « génie de l'Extrême », il réunit, lui, nous l'avons noté avec Th. Mann, tous les extrêmes ; comparez, par exemple, le pessimisme de *Tristan* à l'optimisme de *Parsifal*. On ne saurait toutefois nier qu'avec Fichte, il est un des principaux inspirateurs de la mystique où se complait l'Allemagne renaissante d'après 1933. Ne lui passons pas, cependant, la chemise brune, et convenons, avec Henri Lichtenberger, que son œuvre musicale est assez universelle pour concilier l'adhésion fervente d'un Thomas Mann, qui nous criait son enthousiasme et d'Adolf Hitler en personne.

(1) *Œuv. Compl.* 1, 254 (*Qu'est-ce qui est Allemand ?*).

Le mouvement religieux dans la littérature du XVII^e siècle

par Anatole FEUGÈRE,

Professeur à l'Université de Toulouse.

X

L'affaire du Quiétisme.

On sait jusqu'où la violence de la polémique emporta Bossuet. Dans un passage de ce foudroyant réquisitoire, la *Relation sur le Quiétisme*, il ne craint pas de jeter sur les mœurs de Fénelon un soupçon odieux :

Si l'on dit que c'est trop parler contre une femme dont l'égarément semble aller jusqu'à la folie, je le veux, si cette folie n'est pas un pur fanatisme, si l'esprit de séduction n'agit pas dans cette femme, si cette Priscille n'a pas trouvé son Montan pour la défendre.

On conçoit pourtant l'exaspération de Bossuet, déconcerté par les manœuvres de M^{me} Guyon, où l'on ne sait s'il entrerait plus de mauvaise foi que de naïve suffisance, ému de voir l'empire qu'elle avait pris sur l'âme de Fénelon dont elle maniait à sa guise le génie souple et brillant, habile à prêter une belle apparence à

(1) Bossuet : *Correspondance*, éd. Urbain et Levesque, Hachette, 15 vol, in-8 ; Griveau : *Etude sur la condamnation du livre des « Maximes des saints »*. Poussielgue, 1878 ; Crouslé : *Fénelon et Bossuet*, Champion, 1894 ; Urbain : *L'affaire du Quiétisme. Témoignage de l'abbé Pirolet (Rev. d'hist. litt., 1896, p. 409-434) ; Langlois : Les petits livres secrets de M^{me} de Maintenon, Ibid., 1928, p. 354-368 ; Lavallée : *Histoire de Saint-Cyr*, Furne, 1853 ; M^{me} de Maintenon : *Lettres sur l'éducation des filles*, Charpentier, 1854 ; *Lettres historiques et édifiantes*, 1865, Ibid., 2 vol. in-12 ; *Correspondance générale*, Ibid., 1865, 4 vol. in-12 ; *Lettres*, éd. critique par Langlois, en cours de publication depuis 1935, Letouzey, 3 vol. in-8. Le tome III va jusqu'à 1691 inclus ; cGeffroy : *M^{me} de Mainlenon d'après sa correspondance authentique*, Hachette, 1887, 2 vol. in-12 ; Haussonville et Hanotaux : *Souvenirs sur M^{me} de Maintenon*, 1902-1905, 3 vol. in-8 ; Noailles : *Histoire de M^{me} de Maintenon*, 1848-1858, 4 vol. in-8 ; G. Girard : *M^{me} de Maintenon*, 1936, in-12.*

des erreurs maintes fois désavouées et sans cesse renaissantes. Bossuet d'ailleurs a pu être trompé, comme tant d'autres, par le langage mystique qu'affecte M^{me} Guyon, tout débordant de ces métaphores étranges qui, si elles nous étonnent chez les plus grands mêmes, nous consternent chez leurs malencontreux disciples, quand elles se pressent en trombe et prennent la folle allure d'une sarabande infernale.

Pour oublier tout cela, pour remettre les choses au point, il suffit d'entendre Fénelon parler à son amie :

Pour la sagesse, lui disait-il un jour, vous savez qu'il n'est pas aisé de s'en défaire ; elle n'est pas comme la chair, qui fait horreur.

Dans cette correspondance spirituelle Fénelon fait figure de disciple : auprès de M^{me} Guyon il cherche et il trouve une direction qui apaise son âme inquiète, éprise d'un idéal inaccessible à force d'être pur.

Je ne pouvais douter, dit-elle, de l'avoir engendré à Jésus-Christ... je ne pouvais m'empêcher de le regarder comme mon fils... Il me fut fait comprendre que Dieu le voulait conduire comme un enfant par la petitesse, qu'il fallait l'allaiter, sans quoi il serait tout languissant, qu'il en ferait l'épreuve et que Dieu voulait l'anéantir par là, se servant pour l'homme le plus sage du sujet le plus faible.

A tout propos Fénelon la consulte ; il lui soumet des cas de conscience : « Si on me nommait à un évêché, ne pourrais-je pas, sans blesser l'abandon, le refuser ?... Pensez-y devant Dieu ». (28 mars 1689.) Elle lui prédit un jour qu'il sera précepteur du duc de Bourgogne :

Je me sens la tête un peu brouillée, dit-il, sur la place dont vous parlez dans vos anagrammes. Ce n'est pas que je trouve en moi aucun vrai désir d'y arriver. A Dieu ne plaise. Mais plusieurs choses que j'ai oui dire ces jours passés sur d'autres personnes qu'on croyait en état d'y prétendre et peut-être ce que vous m'avez mandé m'ont excité l'imagination. Tout ce que j'y fais, c'est de n'y rien faire et de laisser tout tomber (30 avril 1689).

Et s'il nous déplait de voir le grand homme en si humble posture, voici où le génie prend sa revanche. Le langage baroque de M^{me} Guyon, ses expressions si maladroitement, qui prêtent trop souvent à des équivoques fâcheuses, s'épurent sous la plume de Fénelon ; au contact de son âme sainte, une flamme jaillit, qui les transfigure. Elle lui avait gauchement décrit une de ses coutumières « plénitudes » dont s'égayait Bossuet :

L'après-dîner, je me suis sentie tout à coup saisie d'un je ne sais quoi de très fort ; il m'a fallu retirer à part, quoique assez proche du repas, pour donner essor à mon cœur qui *crevait* (1). Il me semblait que ce qui m'était donné pour vous dans ce moment ne trouvait pas assez d'issue, était *comme une eau qui tourne et qui enfin redonde sur elle-même*, en sorte que le cœur ne peut tout porter. Il désire toujours plus *s'écouler dans le vôtre* (15 juin 1689).

On lit ailleurs : « Je sens quelque secrète inclination de rester avec vous une demi-heure *en silence* ». Fénelon lui répondait d'abord sur le même ton qui nous peine : J'ai le désir, lui dit-il, « de *me laire avec vous* ». Mais ouvrons le *Manuel de piété* ; voici comment s'orchestre sous la baguette magique, avec l'image de l'eau qui doucement s'épanche, l'intime symphonie des silences clairs :

D'abord, on a mille choses à dire à son ami, et mille à lui demander, mais dans la suite, ce détail de conversation *s'épuise*, sans que la douceur du commerce puisse *s'épuiser*. On a tout dit, mais, *sans se parler*, on prend plaisir à être ensemble, à se voir, à sentir qu'on est l'un auprès de l'autre, à se reposer dans le goût d'une douce et pure amitié : *on se tait*, mais *dans ce silence on s'entend* ; on sait qu'on est d'accord en tout et que les deux cœurs n'en font qu'un ; l'un *se verse sans cesse dans l'autre*.

Quand Fénelon fut nommé précepteur du duc de Bourgogne, M^{me} Guyon, dont la prédiction se trouvait justifiée, crut voir poindre l'aurore d'une ère nouvelle, où triompherait enfin la doctrine qu'elle s'efforçait de propager. L'oraison mystique allait donc supplanter l'automatisme des prières vocales imposées aux fidèles par les docteurs en théologie. Ces formules abstraites, toutes faites, loin de raviver la ferveur, risquaient de l'anéantir, en brisant l'essor des âmes, en les soumettant au joug accablant de la raison, et de sa courte sagesse, tout humaine, fière de ses vaines lumières, pleine d'un superbe mépris pour la simplicité des humbles, qui ne savent qu'aimer. Telles sont les idées qui président à la fondation de l'ordre des Michelins, imaginé par M^{me} Guyon. Cet ordre, formé par les enfants du Petit Maître (c'est l'enfant Jésus) est dirigé par un général que secondent deux assistants, un secrétaire, un aumônier, un maître des novices, un geôlier, un portefaix, une bouquetière, une portière, une intendante des récréations. Fénelon était le général, destiné à écraser la tête de Bara (Satan) à l'aide de M^{me} Guyon et du Père Lacombe et aussi d'un enfant, le duc de Bourgogne : « Dieu a des desseins

(1) Je souligne de part et d'autre les expressions les plus caractéristiques de chacun des deux écrivains.

sur ce prince d'une miséricorde singulière... Je suis certaine qu'il en fera un saint ». Le portrait des Michelins est significatif : c'est une satire de l'esprit théologique.

Les Michelins seront petits, joyeux, allègres, faibles, enfantins... Les Michelins seront sous la main de mon Petit Maître comme une girouette agitée du vent et comme un guenillon dans la gueule d'un chien... Les Christophlets (les docteurs en Sorbonne) seront grands, graves, sérieux ; il leur est défendu de rire, sinon avec esprit.

Comment le culte de la sainte enfance et de la naïve ignorance a-t-il pu séduire la femme qui nous apparaît comme la raison incarnée, celle que Louis XIV appelait, non sans finesse, « Sa Solidité », M^{me} de Maintenon ? C'est que M^{me} Guyon, avait pour elle, outre son auréole de martyre et son charme propre, deux garants très sûrs au gré de M^{me} de Maintenon : Fénelon et M^{lle} de La Maisonfort, une des maîtresses les plus appréciées à Saint-Cyr. Cette jeune fille, entièrement acquise au nouveau mysticisme, avait répandu parmi les dames et les élèves les écrits de sa cousine, M^{me} Guyon. Or on s'aperçut bientôt, à l'attitude frondeuse prise par plusieurs personnes, dames, pensionnaires, servantes même, qu'un esprit d'indépendance soufflait dans la pieuse maison. Deux camps se formèrent parmi celles qui étaient ou se préparaient à devenir les maîtresses : les jeunes, au grand scandale des anciennes, prônaient M^{me} Guyon, et, alléguant la liberté des enfants de Dieu, en prenaient à leur aise avec les règlements. La discipline s'en ressentait :

Presque toute la maison, dit M^{me} du Perou, devint quiétiste sans le savoir ; on ne parlait plus que d'amour pur de Dieu, d'abandon, de sainte indifférence, de simplicité : cette dernière vertu servait de voile à la recherche de toutes les petites satisfactions personnelles. On prenait ses aises et ses commodités avec la sainte liberté des enfants de Dieu ; on ne s'embarrassait de rien, pas même de son salut.

Godet des Marais, l'évêque de Chartres, de qui dépendait Saint-Cyr, fut mis au courant. Prudemment, il vérifia les choses, contrôla les témoignages, étudia les documents, puis s'en vint trouver M^{me} de Maintenon : « Il ne fallait pas s'étonner, lui déclarait-il, s'il y avait à Saint-Cyr de la division,... il y courait des livres pernicieux, entre autres, le *Moyen court*. » M^{me} de Maintenon tira le livre de sa poche, lui demandant si c'était celui-là et soutenant qu'il était fort bon... Depuis deux ans, elle le portait toujours sur elle. Cependant elle réfléchit ; elle compara le zèle intempestif de M^{me} de La Maisonfort avec la prudence de Fénelon qui avait lui-même conseillé de ne pas répandre à la légère ses propres

écrits. Pour réfréner l'ardent prosélytisme de la jeune fille, elle lui recommanda de suivre en tout les avis de ce saint directeur : « Voyez l'abbé de Fénelon ; accoutumez-vous à vivre avec lui. » Et comme elle a répandu les maximes guyoniennes et féneloniennes que plusieurs filles ont trouvés extraordinaires, M^{me} de Maintenon lui adresse cet avertissement :

Vous répandez les maximes de M. l'abbé de Fénelon devant des gens qui ne les goûtent point et vous parlez de l'état le plus parfait... Quant à M^{me} Guyon vous l'avez trop prônée, et il faut se contenter de la garder pour vous. Il ne lui convient pas, non plus qu'à nous qu'elle dirige vos dames; ce serait lui attirer une nouvelle persécution ; elle a été suspecte ; c'est assez pour qu'on ne la laisse jamais en repos, si on voyait qu'elle se mêlât de quelque chose. Elle m'a paru d'une discrétion admirable et ne vouloir de commerce qu'avec vous. Tout ce que j'ai vu d'elle m'a édifiée et je la verrai toujours avec plaisir ; mais il faut conduire notre maison par les règles ordinaires et tout simplement.

Plus d'une fois, elle revient à la charge :

Un peu d'expérience de ces matières me révoltait contre M. l'abbé de Fénelon, quand il ne voulait pas que ses écrits fussent montrés ; cependant il avait raison. Tout le monde n'a pas l'esprit droit ni solide. On prêche la liberté des enfants de Dieu à des personnes qui ne sont pas encore ses enfants et qui se servent de cette liberté pour ne s'assujettir à rien. Il faut commencer par s'assujettir (6 février 1692). ...Ou je me trompe fort, ou vous prenez la piété d'une manière trop spéculative. Vous faites tout consister en mouvements, en dispositions d'abandon, de mort, de renoncement, etc. Mais quel est le renoncement de celle qui veut avoir le corps à son aise et l'esprit en liberté (31 mars 1692) ?

Puisque l'évêque de Chartres suspectait la doctrine de M^{me} Guyon, Fénelon lui conseilla de soumettre ses écrits au jugement de Bossuet. Fénelon était alors en excellents termes avec ce prélat, dont il se proclamait le disciple. A propos du D^r du Pin vivement pris à partie par Bossuet, Fénelon lui écrivait avec un enjouement qui marque bien la familiarité affectueuse de leurs relations : « Je m'imaginai vous voir, en calottes à oreilles, tenant M. Du Pin, comme un aigle tient en ses serres un faible épervier (3 mars 1692). » Qui aurait cru alors, qu'après le « faible épervier », lui-même le « cygne de Cambrai » se débattrait entre les serres de « l'aigle de Meaux », et plus fièrement lui tiendrait tête ?

Les premières lettres de M^{me} Guyon la montrent attentive à gagner la bienveillance de son juge. Mais le juge bientôt regimba. Après avoir minutieusement étudié ses écrits, Bossuet eut avec elle, en janvier 1694, un entretien qu'il a rappelé dans sa *Relation sur le Quiétisme* : Il lui fit « répéter plusieurs fois que toute demande pour soi est intéressée, contraire au pur amour et à la con-

formité avec la volonté de Dieu, et enfin, très précisément, qu'elle ne pouvait rien demander pour elle. Quoi, lui disais-je, vous ne pouvez rien demander pour vous ? Non, répondit-elle, je ne le puis. Elle s'embarrassa beaucoup sur les demandes particulières de l'Oraison dominicale. Je lui disais : Quoi, vous ne pouvez demander à Dieu la rémission de vos péchés ? Non, répartit-elle, Hé bien, repris-je aussitôt, moi, que vous rendez l'arbitre de votre oraison, je vous ordonne, Dieu par ma bouche, de dire après moi : Mon Dieu, je vous prie de me pardonner mes péchés. Je puis bien, dit-elle, répéter ces paroles ; mais d'en faire entrer le sentiment dans mon cœur c'est contre mon oraison. Ce fut là que je lui déclarai qu'avec une telle doctrine, je ne pouvais plus lui permettre les saints sacrements et que sa doctrine était hérétique. Elle me promit quatre et cinq fois de recevoir instruction, et de s'y soumettre, et c'est par là que finit notre conférence ».

Il la revit ensuite à Versailles, dans l'appartement de Fénelon, qui plaida sa cause : puisqu'elle était soumise sur la doctrine, on n'avait pas le droit de condamner sa personne :

Je me retirai, dit Bossuet, étonné de voir un si bel esprit dans l'admiration d'une femme dont les lumières étaient si courtes, le mérite si léger, les illusions si palpables, et qui se mêlait de faire la prophétesse.

Dès lors, entre Bossuet et Fénelon, la rupture est virtuellement faite.

Fénelon va ranger Bossuet au nombre des « Christophlets », trop enclins à se moquer des expériences mystiques, qui déconcertent leur courte sagesse. Ces docteurs qui prétendent être, comme ils le devraient,

les colonnes de la maison de Dieu... rient quand on leur parle de miracle et d'inspiration... S'ils voyaient des femmes pleines de songes mystérieux, comme les saintes Perpétue et Félicité, des ignorants prophétiser comme les fidèles de Corinthe, des prédicateurs parler au peuple de leurs révélations, comme saint Cyprien, ils les traiteraient de fanatiques. Tout le zèle et toute l'autorité des docteurs se tourneraient à réprimer ces choses qu'on croirait pernicieuses. Moi qui parle, je ne voudrais point autoriser ces choses extraordinaires, ni les recevoir sans de grandes épreuves et sans le concours des pasteurs assemblés par le Saint-Esprit. Je dis seulement : éprouver les esprits pour voir s'ils sont de Dieu. Mais aussi je ne voudrais pas qu'on commençât par les rejeter, qu'on rougit des dons de Dieu et de la folie de la Croix, qu'on tournât en ridicule des choses qui peuvent être semblables à celles qui ont servi de fondement à la religion chrétienne, et que Dieu peut renouveler de temps en temps pour renouveler son esprit presque éteint sur la terre. S'il y a jamais eu un temps où ce renouvellement a jamais été nécessaire, c'est le nôtre, car un fond d'incrédulité règne même dans les docteurs. On rit d'un rire dédaigneux, même pour un miracle ou pour une inspiration comme pour une farce. Cependant Dieu ne se laisse jamais sans témoignage, et le bras de Dieu n'est pas raccourci. C'est la simplicité et la foi des hommes et même des plus zélés docteurs qui est fort diminuée.

Pour Fénelon, la doctrine de M^{me} Guyon est celle des vrais mystiques. En plaidant sa cause il croit défendre la doctrine du pur amour méconnue par Bossuet et par les jansénistes qui refusent à l'âme humaine la faculté d'être désintéressée :

La charité est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment du motif de la béatitude qu'on trouve en lui.

Or Bossuet affirmait comme Pascal, « que tous les hommes veulent être heureux, et que cela est notre fin dernière ». L'homme ne pouvant être heureux qu'en Dieu, « séparer d'avec les actes humains le motif de la béatitude, et d'avec les actes du chrétien le désir de la jouissance et de l'union », c'est aller contre la volonté même de Dieu :

C'est donc aimer Dieu en lui-même, selon ce qu'il est que de l'aimer comme bon, c'est-à-dire comme bienfaisant et béatifiant ; et c'est désirer la plus éclatante manifestation de la perfection de Dieu, que de désirer qu'il nous rende heureux, conformément à cette parole : *Le Seigneur est doux à tout le monde, et ses miséricordes éclatent par-dessus toutes ses œuvres...* L'artifice du divin amour ne consiste pas à séparer par abstraction les raisons d'aimer, mais à les accumuler... Il ne faut pas dire : Dieu serait aimable en lui-même quand il n'aurait rien fait pour se faire aimer, quand par impossible il ne serait pas communicatif et d'une nature infiniment bienfaisante ; donc il faut retrancher tous ces motifs et ne s'attacher qu'à sa seule amabilité en lui-même indépendamment de toute autre chose. Mais il faut dire au contraire avec tout ce peuple saint : *Les cieux et les cieux des cieux ne vous peuvent pas contenir et cependant vous vous êtes attaché à nous.* Ce qui est dire en d'autres termes, mais le dire plus de la volonté et du cœur que de la bouche ou même de l'intelligence : un Dieu si parfait, si excellent et si aimable est bon encore, bienfaisant, communicatif s'approche de nous et a bien voulu nous aimer tous et m'aimer en particulier : c'est de quoi se fondre, se distiller, se perdre en amour.

Fénelon cependant attribua toujours à Bossuet la doctrine « mercenaire » selon laquelle « la raison d'aimer Dieu ne s'explique que par le seul désir du bonheur ». Mais Bossuet reprochait à Fénelon de « dessécher les cœurs, en affaiblissant les motifs capables de les attendrir et de les enflammer ».

Du moment que Bossuet, choisi comme juge de M^{me} Guyon, se montrait prévenu contre elle, il s'agissait de neutraliser son action en lui adjoignant des juges plus traitables : Mgr de Noailles, évêque de Châlons, et M. Tronson, supérieur du séminaire de Saint-Sulpice. De là, les conférences, qui réunirent à Issy auprès de M. Tronson, trop malade pour sortir, Bossuet, Noailles et Fénelon. Le 10 mars 1695, furent signés les *34 articles d'Issy* qui définissaient la véritable doctrine mystique. Au cours de ces conférences, Fénelon avait été nommé archevêque de Cambrai. C'est pour cette seule raison, raison de pure courtoisie, d'après

Bossuet, que Fénelon fut prié de donner sa signature, comme s'il avait été réellement associé à la rédaction des articles, quoiqu'il n'eût pas voix délibérative. Il est certain pourtant que, sur l'intervention de Fénelon, plusieurs corrections furent apportées au texte primitif : il ne comportait que 30 articles. Les articles 12, 13, 33 et 34 furent ajoutés sur sa demande, ainsi que la fin de l'article 29.

Tout semblait terminé. Fénelon était sacré archevêque par Bossuet, qui a prétendu n'y avoir consenti que pour lui être agréable, tandis que, d'après Fénelon, il en mourait d'envie (10 juillet 1695).

Bossuet préparait alors une *Instruction sur les états d'oraison*, destinée à commenter les articles d'Issy. Il pria Fénelon de collaborer à cet ouvrage. Fénelon accepta volontiers : « Je serai ravi, non pas d'en augmenter l'autorité, mais de témoigner publiquement comme je vénère votre doctrine » (19 décembre 1695).

Mais quelques jours plus tard, le 27 décembre, M^{me} Guyon est enfermée à Vincennes parce qu'elle n'a pas tenu ses engagements.

Depuis quelle avait soumis ses écrits à l'examen de Bossuet, elle s'était rendue dans son diocèse où elle séjournait, sous la surveillance des religieuses de la Visitation. Voulant à tout prix recouvrer sa liberté elle promit à Bossuet tout ce qu'il voulait, et obtint de lui un certificat excellent : elle s'était donc engagée à une soumission complète sur la doctrine ; elle devait en outre s'abstenir de tout prosélytisme. Elle avait invoqué, pour partir, une raison de santé : il lui était nécessaire de prendre les eaux à Bourbon. Elle n'en fit rien. Cachée à Paris, avec la complicité du petit troupeau obstinément fidèle, la prophétesse prophétisait tranquillement, entretenait même une correspondance clandestine avec le P. Lacombe. Tout cela, Fénelon le savait sans doute. Il n'en fut que plus irrité de la voir traitée en criminelle. Au lieu d'avouer franchement qu'elle a tort et qu'elle s'est moquée de Bossuet, il s'obstine à voir en elle une pauvre victime odieusement persécutée. Par qui ? par Bossuet, que poussent dans l'ombre, à son insu, ses amis jansénistes, par M^{me} de Maintenon, qui redoutait la colère du roi mécontent d'apprendre qu'on lui avait caché la vérité pour ménager Fénelon. Elle pria donc Bossuet de se rendre à Saint-Cyr, afin de réparer les méfaits de M^{me} Guyon. Comme si, protestait Fénelon, M^{me} Guyon pouvait être responsable d'un faux mysticisme, parce qu'on l'avait mal entendue ! Mais si elle était coupable il « la brûlerait de ses propres mains plutôt que de laisser l'Église en péril ». En réalité « c'est une pauvre femme, captive, accablée, de douleurs et d'opprobres ;

personne ne la défend ni ne l'excuse, et l'on a toujours peur. » Lui qui la connaît « à fond » « connaît l'innocence de ses exagérations ». Il ne peut la « diffamer contre sa conscience et se diffamer avec elle ».

Fénelon alors rédige une première *Explication* de ses sentiments, destinée surtout sans doute à éclairer les deux juges, Tronson et Noailles, aux dépens de Bossuet, suspect d'ignorance en matière mystique et de parti pris contre le Pur Amour. Il avertit M. Tronson qu'il n'approuvera pas l'*Instruction* de Bossuet, si M^{me} Guyon est personnellement mise en cause, puis il rédige une nouvelle *Explication* des articles d'Issy, qui demeura manuscrite.

Cependant Bossuet a terminé son *Instruction*. Avant de la faire imprimer, il l'adresse à Fénelon, qui, au bout de trois semaines, sans daigner la lire, l'a fait rendre à Bossuet par l'intermédiaire de Chevreuse, auquel il écrit :

J'ai entrevu à la simple ouverture des cahiers de M. de Meaux, sans les lire, les citations du *Moyen court* à la marge. Cela me persuade qu'il attaque au moins indirectement dans son ouvrage ce petit livre. C'est ce qui me met hors d'état de pouvoir l'approuver, et comme je ne veux point le lire pour lui refuser ensuite mon approbation, je prends la résolution de n'en rien lire et de le rendre au plus tôt (août 1696).

Non content de refuser l'approbation au livre qu'il n'a pas lu, mais dont il a deviné le sens et la portée, ils s'empresse de le réfuter à l'avance et d'en atténuer l'effet. Il se met à l'œuvre et le 25 janvier 1697, il publie l'*Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, qui devançait, comme il le désirait, l'*Instruction* de Bossuet.

Fénelon déclare qu'il n'a pas songé à défendre M^{me} Guyon, bien au contraire, et il invoque le témoignage de gens fort échauffés contre le Quiétisme qui ont proclamé qu'il y « mettait en poudre les erreurs de M^{me} Guyon ». Nous avons un témoignage plus intéressant, c'est celui de la victime. Or elle se montre enchantée de ce nouveau bourreau ; elle ne demande pas mieux que d'être réduite en poudre de cette façon-là, moins brutalement pulvérisante que celle de Bossuet. Elle a lu le livre de Fénelon « avec respect et satisfaction ». Elle y trouve « peu de choses à redire ». Fénelon, en effet, par un procédé connu de tous les polémistes, ne pulvérisait que des erreurs tellement monstrueuses qu'on les sentait imaginées pour se faire la partie belle.

Le livre de Fénelon, écrit en faveur des mystiques, se présentait avec la sécheresse scolastique propre à rebuter les lecteurs profanes. Quant aux autres, ceux mêmes qui étaient bien disposés pour lui, ne l'approuvèrent pas :

On me rapporte de toutes parts, — sans ce que je vois de mes yeux, — lui écrivait un de ses amis, l'abbé de Brisacier, que des prélats des moins suspects de préoccupation contre vous, des abbés très sensés, des curés très zélés, des docteurs très habiles, des directeurs de communautés séculiers et réguliers, des laïques de poids, très intelligents dans les choses spirituelles, tout prévenus qu'ils sont en votre faveur, ne peuvent s'empêcher de dire en secret ou tout haut que vous avez peu de partisans, comme en effet il est vrai qu'il ne se trouve personne qui ose vous soutenir ni dans la forme ni dans le fond.

Le déchaînement fut donc général et, quoi qu'en dise l'abbé Bremond, spontané ; il n'en était pas moins exagéré, comme le prouvent et le jugement du D^r Pirot, qui appela l'ouvrage « un livre d'or », et les hésitations des examinateurs de Rome qui eurent à se prononcer. M^{me} de Maintenon a indiqué les raisons qui expliquent l'attitude d'hostilité prise par le clergé de France. Elle écrivait, en mars 1697, à propos des *Maximes* :

L'on peut remarquer quatre choses singulières :

La première que, rapportant dans sa préface tous ceux qui de siècle en siècle ont abusé de la contemplation, il ne parle point de ceux de ce temps-ci, qu'il aurait dû noter, s'il avait voulu les combattre.

La seconde est que, dans la même préface, il insiste à ce que ceux qui sont soupçonnés d'abuser de la contemplation aient à s'expliquer.

La troisième est que, dans chacun de ses articles, il explique avec soin tous les termes dont les quietistes abusent et les réduit, dans ce qu'il approuve, à des sens raisonnables.

La quatrième est que, sur chacun des dits articles, il pousse les sentiments et les explications qu'il condamne à des extrémités qu'on ne trouve point dans les écrits des nouveaux quietistes. De sorte que ces condamnations ne tombent pas sur eux.

M^{me} de Maintenon, loin d'être déchaînée elle-même contre Fénelon, aurait voulu ménager un accommodement, en provoquant un examen des *Maximes*, où Fénelon se serait expliqué avec les signataires des articles d'Issy et Godet-Desmarais. Mais Fénelon s'y refusa et déféra son livre à Rome (avril 1697). Il exposera, l'année suivante, à l'abbé de Chantérac, les raisons pour lesquelles il ne peut se soumettre docilement, comme ses amis Chevreuse et Beauvillier, à la condamnation portée contre les *Maximes* par Mgr de Noailles :

Si je n'étais pas évêque et si je me trouvais encore simple prêtre dans le diocèse de Paris, comme j'y étais quand j'écrivis à M. de Meaux des lettres pleines de docilité et de soumission, je ferais comme ces deux ducs, au lieu que dans la place où je suis, il ne me convient d'avoir cette soumission que pour le pape (21 août 1698).

Comme il avait toujours combattu le gallicanisme, Fénelon restait d'accord avec lui-même en déférant son livre à Rome (avril 1697). Le roi en fut irrité, Rome en fut consternée ; car en quelque

sens qu'on se prononçât dans cette matière délicate et complexe, on craignait de provoquer un schisme en France. Les deux partis semblaient en effet aussi redoutables : d'un côté, Rome voyait Bossuet et le gallicanisme soutenu par le pouvoir temporel. De l'autre était Fénelon soutenu par les jésuites et sans doute par les ordres religieux contemplatifs. Quant au roi, il avait beau exiler Fénelon à Cambrai (août 1697), lui retirer son titre et sa pension de précepteur (janvier 1699), on se demandait à Rome s'il ne jouait pas double jeu, car le parti pris d'hostilité qu'il affichait en France à l'égard de Fénelon contrastait avec la sympathie que témoignait hautement à ce prélat le cardinal de Bouillon, représentant officiel de Louis XIV. Entre les deux écueils on louvoyait prudemment ; on faisait traîner l'affaire en longueur dans l'espoir qu'elle s'accommoderait en France.

Quant au point de vue théologique, les avis des consultants étaient partagés. Par deux fois, ils s'étaient prononcés à égalité de voix, 5 pour Fénelon, 5 contre (24 janvier et 30 avril 1698).

Alors sur les instances de l'abbé Bossuet qui représentait son oncle à Rome, on change de terrain ; on cesse de discuter la doctrine pour s'étendre sur les faits de la cause, c'est-à-dire sur les circonstances qui expliquent l'attitude prise par Fénelon.

Jusqu'à la publication des *Maximes des Saints*, Bossuet avait essayé de détacher Fénelon de M^{me} Guyon, tout en sauvant les apparences. Telle était la portée des conférences d'Issy. C'était aussi l'intention de M^{me} de Maintenon, car loin de garder rancune à Fénelon de certaine lettre de lui qui remontait à 1690 et où il ne lui ménageait pas quelques dures vérités, elle regretta longtemps, au début de la querelle, le parti pris de Bossuet contre Fénelon, et c'est pour tempérer la véhémence du prélat qu'elle lui fit adjoindre Noailles et Tronson, choisis pour leur modération et leur bienveillance.

Or Fénelon n'avait pas consenti à se séparer de M^{me} Guyon. Il estimait que c'eût été se déshonorer. Il adressa donc à M^{me} de Maintenon un long mémoire, où il exposait les raisons qui l'empêchaient d'approuver l'*Instruction* de Bossuet.

On croit, disait-il, que je puis condamner les livres de M^{me} Guyon sans diffamer injustement sa personne et sans me faire tort, mais il est aisé de démontrer le contraire.

Ainsi Fénelon se portait garant de M^{me} Guyon : il admettait bien qu'elle s'était exprimée en termes inexacts, mais il la connaissait assez pour être certain qu'on lui imputait un « dessein diabolique », tout contraire à ses vrais sentiments. D'autre part,

quand même Fénelon ne l'aurait pas reconnu dans ce mémoire, il n'en était pas moins clair que M^{me} Guyon était guidée par lui dans la controverse qu'elle soutint avec Bossuet, dans ses soumissions suivies de récriminations, dans son obstination à diriger, malgré des défenses formelles, la petite église formée par les Chevreuse, les Beauvillier et les Mortemart, ainsi que celle de Lourdes fondée par le P. Lacombe. Or tout cela, on l'avait caché aussi longtemps qu'on avait pu, en France et à Rome. Il était temps, répétait l'abbé Bossuet, de le faire savoir, pour que l'on comprit à Rome que si les *Maximes* de Fénelon n'étaient pas condamnées, c'était le triomphe du quiétisme guyonien. Et du quiétisme guyonien à celui de Molinos, la distance était courte, comme le prouvait le procès du P. Lacombe, directeur de M^{me} Guyon, qui était reconnu coupable des « abominations » molinosistes.

Je travaille, écrit Bossuet à son neveu le 17 mars 1698, à faire qu'on prouve par acte la liaison du P. Lacombe, de M^{me} Guyon et de M. de Cambrai. Il faut espérer qu'à cette fois la Tour de Babel et le mystère de la confusion sera détruit.

L'abbé insiste pour avoir des faits précis, dûment circonstanciés :

Le P. Lacombe ici est très connu, M^{me} Guyon l'est moins. Mais pour M. de Cambrai, [on dit] qu'il passe en tout saint François de Sales. Voilà l'idée qu'on en donne ici, assurément bien différente de la vérité (22 avril 1698).

Après le procès de Tarbes, Lacombe, transféré à Vincennes, s'avoue coupable et conjure M^{me} Guyon d'avouer avec lui leurs communes fautes ; Bossuet mande aussitôt :

On pousse Lacombe, qui avoue et demande pardon. Guyon est opiniâtre, et vous verrez bientôt quelque chose sur cela (8 juin 1698).

Ce « quelque chose » c'est la fameuse *Relation sur le quiétisme* dont Bossuet déclare le succès « prodigieux » (30 juin).

Tous ceux qui voient... combien ce prélat (Fénelon) était lié avec M^{me} Guyon sont étonnés de l'hypocrisie de ce prélat, qui faisait semblant ici comme à Rome de ne la point connaître.

Ce pamphlet de Bossuet n'est pas sans analogie avec les *Provinciales* de Pascal. Même clarté lumineuse jetée sur des questions de haute théologie inaccessibles aux profanes, même variété, dans le ton, qui passe de l'ironie impereceptible à la plus émouvante éloquence.

Fénelon riposte aussitôt. *Sa Réponse à la Relation* est très habile. Les inexactitudes de l'adversaire sont relevées et redressées. La

parfaite modération du ton souligne davantage l'âpreté féroce reprochée à Bossuet.

Bossuet revient à la charge, Fénelon réplique de nouveau. Bref une avalanche de factums français et latins s'abat sur les cardinaux, qui, après les consultants, reprennent l'examen des *Maximes* (26 septembre 1698). Il ne faudra pas moins de six mois avant que soit fulminé le bref de condamnation (13 mars 1699).

Fénelon se soumit ainsi qu'il s'y était engagé en déférant son ouvrage à Rome. Mais il déclara qu'il n'avait jamais eu l'intention de donner à ses paroles le sens qu'on leur prêtait. Aussi Bossuet et ses partisans les « meldistes », l'accusent-ils de ne pas s'être soumis du fond du cœur. Les « cambrésiens » répondent que l'attitude de soumission respectueuse fait honneur à la loyauté de Fénelon, car pour l'adhésion cordiale, indépendante de notre volonté, mieux vaut avouer qu'on ne peut l'offrir, plutôt que de l'affecter hypocritement.

Après la mort de Bossuet, sous le pontificat de Clément XI qui, du temps où il était cardinal, lui avait été favorable (c'était le cardinal Albano), Fénelon tenta d'introduire la révision du procès. Ses démarches restèrent vaines.

Il s'aperçut, d'autre part, qu'un de ses admirateurs, le protestant Ramsay, qu'il tentait de convertir, reculait, parce que l'attachement de Fénelon à une doctrine condamnée le déconcertait. Avait-il donc le droit de reprocher aux jansénistes une opiniâtreté dont lui-même n'était pas exempt ?

Ces raisons expliquent sans doute pourquoi Fénelon renonça au projet qu'il avait formé de donner une édition corrigée et refondue de ses *Maximes des Saints*. Plutôt que de rentrer encore dans la voie des explications trop subtiles et décidément inopportunes, Fénelon avoua enfin, de bonne foi, qu'il avait eu le tort de confondre le style du cœur, qui était le sien, avec celui de l'esprit, qu'il s'était flatté d'employer, sans le bien connaître : « Il y a un style du cœur et un autre de l'esprit.. L'Eglise, avec une sagesse infinie, permet l'un à ses enfants simples, mais elle exige l'autre de ses docteurs. »

Cette attitude finale de soumission sans réserve fut marquée, a-t-on dit, par un geste symbolique : le don fait par Fénelon à la cathédrale de Cambrai d'un encensoir d'or représentant un ange qui foule aux pieds le livre condamné. Ce qui est sûr, c'est que, voyant déçus tous ses espoirs de revanche sur le terrain théologique, toutes ses ambitions politiques déjouées par la mort du duc de Bourgogne, il gravit sans défaillance la voie royale et douloureuse de la « résignation totale et douce ». Doux aux hum-

bles, aux soldats blessés qu'il hospitalisait dans son palais de Cambrai, doux à tous ceux qui l'entouraient, à ceux mêmes dont il combattait les opinions, sans leur imposer d'humiliantes contraintes, il remplissait tous ses devoirs de prélat et de grand seigneur avec une activité généreuse, au prix d'un incessant labeur, que dissimulaient avec soin la bonne grâce de ses manières et l'enjouement de son humeur.

La soumission de Fénelon, que Bossuet seul contesta, avait augmenté son prestige. Le chancelier d'Aguesseau déclara solennellement, devant le Parlement assemblé,

que ce fut un exemple, peut-être unique dans l'Eglise, d'une querelle de doctrine terminée sans retour par un seul jugement, qu'on n'a cherché depuis ni à faire rétracter, ni à éluder par des distinctions, et que la gloire en est due à Fénelon (1699).

Un siècle plus tard, en citant ces paroles, le cardinal de Bausset priait ses lecteurs de ne pas s'affliger en le voyant retracer « l'histoire d'une controverse qui a laissé des souvenirs si honorables et des résultats si heureux ». Cet optimisme de commande était peut-être opportun à sa date. De nos jours, à la vérité officielle et à ses pompes oratoires, on doit préférer la vérité sans fard, mais non sans nuances, afin d'en tirer les instructions qu'elle comporte.

La vérité, c'est que la querelle du quiétisme, venant s'ajouter à celles du jansénisme et du gallicanisme, affaiblit singulièrement en France l'autorité morale de la religion. Dans cette subtile controverse, les profanes ne surent voir que les prétextes dont se couvraient des menées politiques et des rivalités personnelles. Ainsi les deux plus célèbres prélats de France, dont on se plaisait à vénérer les lumières et la piété, apparurent, bien à tort, comme des intrigants. Rien ne pouvait mieux favoriser la propagande des libertins, qui allaient fredonnant des couplets satiriques, dont la malice aiguisait la clairvoyance :

Dans ces combats où les prélats de France
 Semblent chercher la vérité,
 L'un dit qu'on détruit l'Espérance,
 L'autre soutient que c'est la Charité.
 C'est la Foi qu'on détruit, et personne n'y pense.

En principe, il ne faut pas prendre au tragique les controverses, qu'elles soient scientifiques ou littéraires, voire même politiques, philosophiques ou religieuses. Dans la société religieuse, comme dans la société civile, la formation de partis divers et nettement tranchés a sa raison d'être. Les discussions qui s'élèvent entre eux sont un signe (effet et cause à la fois) de vitalité. Ces conflits spirituels sont analogues aux exercices physiques, qui entretiennent

la santé, quand leur violence n'est pas excessive. Là est le danger. Toute discussion tend à dégénérer en dispute. Et les disputes risquent de gâter le cœur et l'esprit des champions les plus respectables, d'affaiblir, sinon de tuer en eux, le sens de l'oraison et de la raison, au moment où chacun ne cherche plus que la joie d'accabler l'adversaire, et se livre en aveugle à « ce je ne sais quel dieu qui veut qu'on soit vainqueur ». Luttés d'autant plus sauvages qu'elles sont fratricides. On pardonne moins volontiers à celui qu'on a chéri davantage. On le tient pour un traître, on lui prête libéralement tous les vices. Et même on va jusqu'à lui en vouloir de ne pas s'avilir, d'imposer le respect, de gagner la sympathie des honnêtes gens. Et tandis qu'ils sont aux prises et s'injurient comme des héros d'Homère, ces grands lutteurs n'aperçoivent ni les airs navrés de leurs meilleurs amis, ni l'ironie narquoise des spectateurs indifférents, qui applaudissent uniquement leur force ou leur adresse. Tout cela est bon, quand, une fois le danger passé, de ces luttes il reste, avec une histoire mouvementée, quelques œuvres de premier ordre : *les Provinciales*, la *Relation sur le quiétisme*. Mais la lutte elle-même, par son éclat, par sa violence, a toujours mis en péril le patrimoine commun, quel'on se disputait. Les époques troublées par ces luttes violentes sont moins fécondes en chefs-d'œuvre que les périodes calmes, durant lesquelles les écrivains, chacun suivant son génie, travaillent dans le recueillement. Alors même, ces écrivains ou ces orateurs, pourvu qu'ils aient le sentiment religieux, ne renoncent pas à la lutte, quand ils composent leurs apologies ou leurs traités de morale, quand ils combattent les vices et les faiblesses de la nature humaine. Mais cette guerre-là, toute différente de l'autre, est sainte, car elle est nécessaire au maintien de toutes les valeurs spirituelles, sans cesse menacées. On peut donc goûter pleinement, sans arrière-pensée, la beauté littéraire à la fois et toute religieuse de l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, des *Pensées* de Pascal, des *Sermons* de Bossuet, et de Bourdaloue, des *Lettres* de saint Vincent de Paul et de Fénelon. En lisant ces œuvres, on n'est pas forcé de faire ces réserves qu'imposent à notre admiration les ouvrages polémiques, dont les auteurs, comme s'ils voulaient se renier eux-mêmes, semblent prendre à tâche de bannir, à coup d'éloquence, les qualités de justesse, de justice et de charité qu'ils savent si heureusement accorder ensemble, dès qu'ils recourent, avec la sérénité, leur lucidité coutumière.

L'Art dramatique de Lope de Vega

par Eugène KOHLER,

*Professeur de langues et littératures méridionales,
à l'Université de Strasbourg.*

IX

Conclusion.

Au cours de notre exposé analytique de l'œuvre dramatique du plus fécond des poètes de tous les temps nous avons relevé les qualités et les défauts que nous avons cru y apercevoir. Nous avons dit qu'avant tout Lope doit être considéré comme le véritable créateur du théâtre national, c'est-à-dire, d'un théâtre populaire espagnol. Nous avons vu aussi, combien il sait et sent ce théâtre en dehors de l'art classique. De l'art classique, ce qui ne veut pas dire de l'art tout court ; et s'il faut lui donner une étiquette, on peut l'appeler romantique, dans le sens strict où les Romantiques du XIX^e siècle ont compris ce terme ; n'ont-ils pas élevé Lope, comme Calderon et Shakespeare sur un piédestal ? Ne les ont-ils pas adorés comme des dieux ? mais, si depuis Victor Hugo et Schlegel ils les ont compris dans une même adoration, celle-ci avait pourtant des nuances. Ce qui les séduisait dans Lope c'était *das Genialische* de sa personnalité, l'être de génie, la virtuosité et la fécondité de ce créateur sans pareil. Pour le reste, ils l'ont beaucoup moins connu que Calderon et Shakespeare, parce qu'il était plus difficilement accessible.

Cette virtuosité prodigieuse, cette fécondité torrentielle n'allaient cependant pas sans une bonne part d'improvisation. Il est incontestable, et nous l'avons dit, qu'une grande partie de son œuvre peut être considérée comme improvisée ; mais, « même en ce cas, il prend le premier rang parmi les improvisateurs et mérite qu'on le reconnaisse comme une sorte de « force naturelle déchaînée ». Il imaginait dans des proportions colossales ; il inventait avec une aisance, un pouvoir, une persuasion qui sont écrasants pour la plupart de ceux qui le suivirent, et son habileté est restée

miraculeusement fraîche après trois siècles écoulés. Ses dons ne le laissent jamais en défaut, qu'il traite la légende héroïque ou la tragédie, ou la vie picaresque, ou une donnée romanesque quelconque. A tout ce qu'il y avait d'inerte et d'informe dans l'œuvre de ses prédécesseurs, il a su donner force et vie » (Fitzmaurice-Kelly).

On a vu certain critique tirer prétexte de cet élément d'improvisation pour dénigrer toute valeur artistique au théâtre de Lope. « Il ne faut pas se faire d'illusion », écrit cet historien de la littérature espagnole, « pour Lope et pour la grande majorité de ses rivaux et de ses contemporains instruits, la *Comedia* est en dehors de l'art, comme elle est en dehors des règles. » C'est une tautologie : être en dehors des règles (classiques) c'était précisément être en dehors de l'art (classique). « C'est une forme de théâtre inférieure », continue notre censeur, « exclusivement populaire, destinée uniquement à satisfaire, tant bien que mal, les goûts d'une foule ignorante, peu difficile sur les moyens employés. Sous bien des rapports (improvisation, fixité des masques, etc.), cette comédie *sans art* est l'équivalent exact de ce qu'à la même époque les Italiens appelaient la *Commedia dell'Arte*. « La confusion est complète, et l'on pourrait longuement réfuter ces assertions qui nous paraissent autant de graves erreurs. Car il n'y a qu'une analogie de mots entre la *Commedia dell'Arte* italienne, qui est une comédie improvisée de toutes pièces, où seule la trame principale de l'action est à peu près établie, et où on abandonnait à l'inspiration des acteurs les détails du dialogue, et la *comedia* de Lope, improvisée souvent, mais toujours travaillée jusque dans tous les détails, fixée dans son texte jusqu'au dernier mot. Qui ne voit que le terme improvisation signifie deux choses très différentes dans les deux cas ?

La virtuosité de Lope se manifeste dans la forme comme dans le fond de ses pièces, dans son habileté de construire, de combiner, de mener une action, comme dans sa langue, son style, sa versification. Celle-ci est particulièrement riche et brillante. Lope emploie dans ses drames toutes les formes métriques de la vieille prosodie nationale, surtout le romance octosyllabique assonancé, la *redondilla*, la *quintilla*, et toutes les formes empruntées à la métrique italienne : *oclavas* et *sonnets*. Il a sans doute donné, sur l'emploi de ces rythmes divers, des prescriptions dans l'*Arte Nuevo*, où l'on voit son souci de les adapter à la variété des situations et des états d'âme ; mais il ne semble pas qu'il s'y soit toujours conformé rigoureusement ; il lui était trop facile de passer de l'un à l'autre.

Il y a cependant plus qu'une prodigieuse puissance d'improvisation, plus qu'une fécondité, qu'une virtuosité toute technique. Il y a son art. Et cet art de Lope, pour n'être pas l'art classique, l'art ancien, n'en est pas moins réel et imposant. Il est vrai qu'il ne fut pas tout de suite en sa pleine possession. Chemin faisant, ses dons prodigieux d'improvisateur, son rare instinct du théâtre, son imagination éternellement jeune, la grâce naturelle de son style vont en s'affermissant, en s'accroissant. On pourrait ainsi, à l'aide des listes de *comedias* que Lope a établies, comme celles qui se trouvent dans les deux éditions successives du *Peregrino en su patria* (1604 et 1618) parler d'une évolution du génie dramatique de Lope, et distinguer trois manières qui indiquent son constant progrès. Dans sa première, l'action est très chargée ; elle est, d'une façon prédominante, de caractère novellistique, et le désordre et l'excessive complication des incidents est manifeste. Comme exemple de cette première manière, on peut citer *Los Benavides*.

Dans la deuxième manière, l'action est moins désordonnée et moins novellistique, et il y a une plus grande et plus profonde poésie que dans la première manière. Comme exemple on peut donner *Las Amazonas*.

Dans la troisième manière enfin, l'immense talent dramatique de Lope a gagné par la réflexion ce qu'il peut avoir perdu de spontanéité ; il y a, dans les ouvrages de cette période, beaucoup de maturité et de bon goût ; l'action est intelligemment combinée, avec plus de sobriété, plus de soin et de raffinement ; la correction de style est de beaucoup supérieure à celle de ses œuvres antérieures. On peut citer ici des chefs-d'œuvre comme *El mejor alcalde el rey*, *Lo cierto por lo dudoso*, *Porfiar hasta morir* et bien d'autres.

Les réserves qu'il convient de faire, nous les avons dites. Lope s'est moins intéressé aux caractères et à leur psychologie. Il a créé bien des figures vivantes ; mais l'étude des caractères l'intéresse moins. Ainsi il arrive que les mobiles de l'action semblent parfois bien frêles, et que des dénouements inattendus arrivent, amenés par des faits extérieurs, des événements fortuits plutôt que par une nécessité intérieure. Mais cette réserve faite et quand on arrive à voir un peu clair dans la production chaotique de Lope, à y voir clair chronologiquement, qu'on met à part, pour la négligence de leur élaboration, certaines pièces trop rapidement écrites, il reste pourtant un nombre extraordinaire de tragédies, de drames, de comédies au-dessus de tout reproche.

Le don, par lequel excelle Lope, c'est, à vrai dire, l'invention : l'invention non seulement dans le sens de trouver, d'imaginer des actions, des intrigues toujours nouvelles, mais l'invention au sens

de la facilité de combinaison, et surtout, l'invention des idées fondamentales qui sont à la base d'une action dramatique et la supportent. Schack affirme — et il doit être en mesure d'en juger, ayant été un de ceux qui ont le plus complètement lu Lope et aussi beaucoup d'autres dramaturges — que Lope a sans aucun doute épuisé toutes les combinaisons dramatiques imaginables ; à quiconque connaît un certain nombre de ses drames il arrivera qu'en lisant d'autres pièces il rencontrera constamment des situations qui lui rappellent des souvenirs de Lope.

« A quel moment le génie dramatique de Lope fut-il accepté par son public ? On ne le sait pas au juste. Il est à remarquer qu'il croyait plutôt à ses épopées qu'à ses drames, et que d'ailleurs il ne se souciait guère de les publier. » Mais dès les années 1588-1590 son influence commence à se manifester sur les scènes espagnoles. C'est en ce moment que commence pour le théâtre espagnol une époque nouvelle, et les contemporains de Lope s'en sont eux-mêmes aperçus. Ainsi Agustin de Rojas écrivait en 1602, dans son *Viaje entretenido* : « Le soleil de l'Espagne, le phénix de notre époque, Lope de Vega, compose tant et de si bonnes pièces en quelques moments, que je ne puis ni les compter, ni qu'aucun homme ne saurait les apprécier comme elles le mériteraient. » Lope « laissa enfin imprimer huit volumes de son théâtre de 1604 à 1617, mais il ne s'y intéressa activement que lorsqu'il se décida à permettre la publication d'un volume qui fut appelé la « Neuvième Partie » (1617) et après la publication de la 20^e partie en 1625 il s'en fatigua, et n'imprima plus aucune œuvre dramatique, bien qu'il en produisit plus abondamment que jamais. Il semble, vers la fin, s'être repenti de cette nonchalance, et laissa préparé un volume de pièces qui parut après sa mort. Nous n'avons donc qu'un fragment de son théâtre, mais comme il s'y montre en pleine possession de ses moyens ! Nul dramaturge espagnol n'a manié le dialogue d'une façon plus large et plus naturelle, nul n'a jamais montré un tact plus infailible, une confiance plus assurée en ses propres ressources ». On est donc en droit de penser que les volumes publiés du vivant de Lope ou préparés par lui représentent une espèce de choix d'entre les pièces qu'il jugeait être les meilleures. Et cela peut nous consoler de la perte de plus d'un millier de *comedias*. Assailli par les directeurs de théâtre, il arriva à Lope de commencer une pièce sans savoir quel en allait être le dénouement, d'y faire entrer trop d'intrigues et de produire un drame impossible : il s'en rendait compte et abandonnait volontiers de pareilles pièces à l'oubli. Quelques-unes cependant ont été conservées. Mais, encore une fois, « il ne faut pas le

juger sur ces improvisations rapides : il ne faut pas le considérer non plus comme un merveilleux fabricant de « pièces bien faites ». Il construisait artistement ses pièces, n'ignorait pas ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas faire sur la scène ; il savait inventer des personnages et non pas seulement des ombres chinoises : il était surtout poète et créateur. Il n'avait pas besoin d'un décor luxueux, il le détestait même : il lui suffisait d'avoir « quatre planches, deux acteurs et une passion », et il savait s'élever à la hauteur de toutes les situations. Dans un acte entier, on le lit avec surprise et ravissement, pour la force, la vérité, l'assurance dont il fait preuve... Par contre, c'est précisément dans ses derniers actes qu'il atteint parfois le plus de grandeur. C'est que Lope est surtout un homme de théâtre ; il avait compris que l'objet du théâtre est de captiver un auditoire, d'intéresser, de surprendre, d'émouvoir ; il voyait bien que les pièces faites d'après les fameuses règles classiques n'avaient pas attiré le public ; or, pour Lope, une pièce qui n'empoignait pas le public était une mauvaise pièce. Il lui fallait l'émotion contagieuse d'un auditoire... Le fait qu'il pensait plus à un auditeur qu'à dix lecteurs devient évident avec une étude un peu suivie de ses pièces. Il n'avait guère de théories sur le style ; la simple beauté d'expression n'est pas son objet principal, il la décroche comme par hasard et en passant, à ce qu'il semble. Cependant, il est difficile de le juger définitivement sur ce point : rappelons-nous l'état corrompu dans lequel maint texte nous est parvenu ; souvenons-nous qu'une pièce aussi célèbre que la *Estrella de Sevilla* nous est parvenue probablement sous la forme d'une refonte du comédien Andrés de Claramonte. C'est une épreuve formidable, et on ne sait dans quelle mesure l'édition critique de M. Foulché-Delbos a su rétablir le texte original. Pourtant la pièce reste belle » (Fitzmaurice-Kelly).

Dans le dédale des complications de l'intrigue, quelques sentiments primitifs sont le fil d'Ariane. Parmi eux, l'amour est le mobile souverain dans le théâtre profane de Lope, comme il a été la préoccupation maîtresse dans sa vie. Montalbán nous dit qu'il ne tolérerait pas qu'on parlât mal des femmes devant lui, et un de ses personnages de comédie s'écrie : « Qu'y a-t-il de plus aimable qu'une femme, et belle ?... Qu'y a-t-il de bon sans les femmes ? Qu'est la chasse, qu'est le jeu pour s'égalier à leurs bras ? » Aussi le répertoire lopesque nous présente en une variété sans égale toute la gamme des amours : c'est l'amour juvénile dans la *Esclava de su galán*, l'amour viril dans *El caballero de Olmedo*, l'amour libertin dans *El castigo sin venganza*, ou dans *Fuenteovejuna* ; l'amour mystique et désespéré dans *Profiar hasta*

morir. Cet amour peut être aussi bien ressort de comédie que de tragédie. *La dama boba* est peut-être le meilleur exemple de l'amour comique dans le théâtre de Lope ; et l'amour tragique, irrésistiblement passionnel et criminel, remplit *El castigo sin venganza*.

Cet amour, en général, naît subitement, par le coup de foudre. *Tù que fuiste el mismo hielo*, dit Doña Leonor à sa sœur Inés dans le *Cavallero de Olmedo* (Ed. Sarrailh, v. 725 /7), *en tan breve tiempo estas de esa suerte*. Cette transformation subite du cœur de Dona Inés rappelle le cas de Diana, dans le *Desdén con el desdén* de Moreto, ou celui de cette autre Diane, dans le *Perro del hortelano*.

Cet amour est inséparable de la jalousie, comme celle-ci est elle-même inséparable de l'amour. La jalousie « à froid », enfant d'orgueil et d'égoïsme, réservé à un type de femme d'une autre génération, est inconnu à Lope comme à son époque ; ils l'auraient considéré comme une hérésie, une folie ou un crime. *Celos son amor*, la jalousie, c'est encore de l'amour, a-t-il écrit, et nous avons vu que cette jalousie est devenue le thème principal d'une de ses plus fines comédies : *El perro del hortelano*. Dans le *Cavallero de Olmedo*, il donne cette définition poétique de la jalousie :

*Son celos (Don Rodrigo), una quimera
que se forma de envidia, vienlo y sombra,
con que lo incierto imaginado altera.
Una fantasma que de noche asombra,
un pensamiento que a locura inclina,
y una mentira que verdad se nombra.*
(*Cab. de Olmedo*, II, 471 /6).

(La jalousie, c'est une chimère, qui se forme d'envie, de vent et d'ombre, par quoi elle irrite notre imagination incertaine. Un fantôme qui effraye de nuit, une pensée qui incline à la folie et un mensonge qui se nomme vérité.)

Dans cette même *comedia* joue un autre sentiment, un autre motif, qui devient un des principaux ressorts du théâtre espagnol : l'honneur, tel que le conçoit le code très sévère de l'Espagne du *siglo de oro*. Il y a l'honneur de la femme et celui de l'homme ; il y a l'honneur du gentilhomme, mais aussi celui du bourgeois, et celui du paysan. Il a sa principale source dans l'inviolabilité de la femme ; malheur à celui qui y touche ! Certes, cette exaspération du sentiment de l'honneur, thème que Lope a légué à Calderon, lequel, selon M. Américo Castro, l'a « schématisé » et « stylisé », est un des côtés les moins universels, des plus conditionnés par le temps et le milieu où vivait notre poète. Et pourtant, si l'on veut bien y réfléchir, on trouvera que malgré toute l'étrangeté

de cette conception suraiguë, elle recèle un fond généralement humain : la passion de la dignité personnelle, qui plonge, il est vrai, comme l'amour, ses racines les plus profondes dans l'instinct primitif de l'homme, mais à laquelle la civilisation — et la poésie — ont donné des formes plus élevées, plus raffinées, et spirituelles.

Mais Lope ne s'est pas borné à la peinture des sentiments individuels ; il a entrevu au moins le domaine des sentiments collectifs, comme fait justement remarquer M. Carayon (*Lope de Vega*, p. 81). Dans *Los jueces de Castilla* dont l'original lopesque nous est perdu, mais que nous possédons sous le nom de *Moreto*, et qui, selon M. Ménendez y Pelayo, est une réadaptation certaine de la pièce de Lope (V. Rennevt et Castro, *op. cit.*, p. 489) « est évoqué le « conseil ouvert » où le peuple castillan, en présence du cadavre de son seigneur assassiné, est appelé à décider du gouvernement qui lui succéderait ; on ne peut manquer, en lisant dans cette scène le discours de Nuno Rasura, de songer à la scène fameuse où Antoine, dans Shakespeare, conquiert à César mort l'amour du peuple ».

Il y a plus. M. Jules Romains, qui tout d'abord dans *le Bourg régénéré* a montré « l'éveil à la vie » d'une collectivité, d'un groupe, puis a tenté, dans d'autres récits, et aussi sur le théâtre, la fortune de cette formule « unanime », aurait pu en trouver une ébauche dans *Fuenteovejuna* de Lope. C'est la bourgade tout entière, le groupe « unanime » qui se venge de l'affront fait à l'un des siens, et qui se défend, devant le juge comme devant le roi, devenant le véritable protagoniste de la pièce. Ainsi la voix de ce géant a porté parfois très loin dans les siècles futurs.

Ce n'est pas tout. Il y a, autour et au-dessous de ces quelques sentiments fondamentaux — amour, jalousie, honneur — une infinité d'autres sentiments indéfinis et souvent indéfinissables, instincts obscurs et sursauts du subconscient, qui forment la périphérie de la vie passionnelle, mobile du drame. Ce passage de Lope que cite M. Carayon, ne nous ramène-t-il pas aux investigations les plus modernes sur l'âme humaine, et ne sentons-nous pas surgir tout spontanément le nom de Marcel Proust et de Freud quand nous lisons : « Parfois, me trouvant dans un groupe de cavaliers, il me vient malgré moi à la pensée de donner un soufflet à l'un d'eux ou de lui mordre le cou. Je suis à ma fenêtre, et je songe à me jeter en bas et à me tuer. Je me rends à un enterrement et il me prend une envie de rire. J'écoute dans une église un sermon, et il me passe par l'imagination de crier qu'il est déjà imprimé. Deux hommes sont à jouer : si je leur jetais

un chandelier à la tête ? Une dame passe : dans ma folle fantaisie voilà que je l'agrippe au chignon, et je me sens devenir rouge comme si je l'avais fait. » Ce sont là des trouvailles extraordinaires et tout à fait exceptionnelles pour l'époque, et on ne peut que regretter que celle-ci n'ait pas cru intéressant de les développer poétiquement, même pas par un esprit d'élite comme Lope, ou de les intégrer définitivement dans sa connaissance de l'âme humaine.

Etant donné ces limites de l'art lopesque, comment se présente-t-il à côté de celui de Shakespeare ? Comment doit nous apparaître Lope à côté de Shakespeare ? Est-il son pair, faut-il le placer au-dessus ou au-dessous du dramaturge anglais ? La question a beaucoup tourmenté les critiques. Elle peut paraître oiseuse ; ainsi posée dans sa forme la plus tranchante et la plus élémentaire, elle peut même paraître mal posée. Ne l'éluons pas cependant ; Lope n'a rien à craindre d'être comparé à l'auteur du *King Lear*.

Il est certainement remarquable que sa vie et son œuvre coïncident avec celles de Shakespeare. Il y a entre les deux auteurs dramatiques, et entre les états de culture de leurs pays respectifs des analogies frappantes. Ils ne furent pas, ni Shakespeare en Angleterre ni Lope en Espagne, les créateurs du théâtre national de leur pays ; non pas un début, mais un sommet, ils mènent à bonne fin, ils parachèvent l'œuvre de leurs prédécesseurs ; ils peuvent passer l'un et l'autre pour être les fondateurs d'une ère nouvelle, d'un âge d'or de l'art dramatique. Ils ont su, l'un et l'autre, réunir en un faisceau les directions et les branches diverses de leurs prédécesseurs ; ils sont partis l'un et l'autre des éléments populaires de la *comedia*, mais l'ont élevée à la hauteur de l'art pur ; ils ont ainsi jeté la base d'un art dramatique nouveau, qui dépasse de beaucoup, en grandeur et en beauté, celui qui leur était antérieur. Tandis que la lutte entre le moyen âge et la renaissance aboutit en France à une victoire presque exclusive de l'art classique, en Angleterre comme en Espagne on aboutit à une fusion des deux éléments. L'art dramatique de la période élisabéthaine révèle en Angleterre autant d'éléments nationaux et traditionnels que celui de la période de Lope en Espagne ; on y constate le même caractère romantique et national, la même liberté dans le développement de l'art dramatique, dans l'application des règles de l'unité de temps et de lieu, dans le mélange du tragique et du comique, qui, comme dans la vie, sont souvent juxtaposés, entremêlés, — et nos Romantiques l'ont bien souligné.

La *comedia* de Lope aussi bien que le drame shakespearien

expriment une vue non point intellectuelle avant tout, mais imaginative de la vie. L'action qui se déroule en dehors des unités de temps et de lieu, amène en une succession souvent disparate des scènes tantôt tragiques et tantôt comiques, souvent éloignées dans l'espace, succession à laquelle la technique moderne a donné les scènes tournantes, tout en y réhabituant le public par le cinématographe.

Le *gracioco* du théâtre espagnol — et c'est Lope qui a consacré le type — a peut-être moins d'intensité dramatique que les bouffons du théâtre de Shakespeare, parce que chez les Espagnols, tout en étant souvent observateur ingénieux, il n'est que comique ou burlesque, tandis que chez les Anglais les bouffons présentent un mélange singulier et merveilleux d'humour et de pathétique, d'ineptie et de sagesse. Mais là s'arrête l'analogie entre les deux théâtres. Pour le reste ils diffèrent en ce que le théâtre anglais est profondément psychologique, — son fond étant l'homme, son caractère et ses actions — tandis que dans le théâtre espagnol prédomine l'intrigue qui accapare tout l'intérêt, toute la curiosité du public. Le drame de Shakespeare est universel, le drame espagnol est avant tout national, reflétant la vie de son temps avec un naturel, une liberté inimitables. Ceci est vrai, soit dit entre parenthèses, avec le grain de sel et les exceptions que comportent toutes les généralisations ; car si d'une part ne sont vraiment universelles, dans le théâtre shakespearien que cinq ou six tragédies, parmi lesquelles Hamlet, le théâtre espagnol a produit lui aussi un sujet, une figure de portée universelle : c'est Don Juan. Il est vrai que le mérite de cette invention grandiose ne revient pas à Lope, mais à Tirso. Il n'en reste pas moins que le théâtre de Shakespeare comme celui de Lope — en dehors de leur valeur intrinsèque — deviennent la base et le germe d'une innombrable littérature dramatique, dans laquelle émergent des chefs-d'œuvre de forme et de fond absolument parfaits. Mais nous ne pouvons cette fois songer à retracer la fortune étonnante et parfois capricieuse que l'œuvre dramatique de Lope a connue parmi la postérité.

En ce qui concerne la question : Lope-Shakespeare, le dernier mot, auquel nous nous rallierons volontiers, nous semble avoir été dit par Angel Ganivet, qui, avec la lucidité qui distingue ce grand esprit, écrit dans l'*Idearium Espanol* (2^e éd. Madr. 1905, p. 80) : « Comment expliquer que Lope de Vega, avec son génie dramatique original si fécond, n'ait pas laissé d'œuvre « achevée » comme Hamlet ? Ce n'est pas que les facultés créatrices de Lope fussent inférieures à celles de Shakespeare ; mais Shakes-

peare tirait après avoir bien visé, et il touchait presque toujours la cible ; tandis que Lope n'y touchait presque jamais, parce qu'il tirait sans viser, dans l'air. Et cette différence est si claire, qu'en Espagne même, Lope s'est vu relégué au second plan par Calderon, qui se servait de types dramatiques sans la vigueur ni la spontanéité de ceux du théâtre de Lope ; mais il savait davantage concentrer son attention et infuser à ses personnages et à ses scènes une certaine intensité, une certaine émotion intérieures, sans lesquelles il n'y a point d'œuvre durable. »

La prédominance dans ce théâtre de l'élément « action » fait qu'aucune forme scénique n'a peut-être été aussi près du « drame pur » que le drame lopesque, si tant est qu'il existe une forme pure de genres littéraires ; les discussions autour de la « poésie pure » ont pu accréditer cette opinion. Si l'on admet le terme et si l'on veut entendre par « drame pur » une pièce concentrée sur l'intrigue, savamment combinée, conduite selon une logique interne à une architecture en tous points proportionnée, dont les effets sur le public sont d'autant plus directs qu'elle n'est arrêtée par aucune thèse, aucune discussion, aucune spéculation, ni philosophique, ni psychologique ni religieuse, Lope a certainement été le plus génial, le parfait représentant de ce drame.

Et c'est de cette représentation de la vie en tant qu'action que dépend étroitement la psychologie lopesque. On en a beaucoup médité ; on est allé jusqu'à prétendre qu'elle n'existait pas. Si on la mesure à celle d'Ibsen ou de François de Curel, où elle est toute en profondeur, réservée d'ailleurs à des cas d'exception, le contraste saute aux yeux : les personnages de Lope, mus par leurs instincts, comme lui-même, et quelques idées-forces très simples, n'ont qu'une psychologie très simple, très sommaire. Les caractères se révèlent par le choc de ces instincts, de ces sentiments ou idées. La Comtesse de Belflor, dans *El perro del hortelano* découvre son amour pour son secrétaire Teodoro lorsqu'elle apprend que celui-ci aime sa suivante Marcelle, et qu'il est aimé d'elle. Avec la jalousie naît alors son amour, et ces sentiments instinctifs et simples, s'il en est, expliquent toute l'intrigue, toute l'action de la pièce.

Une autre conséquence de cette prédominance de l'action dans le drame lopesque est que celui-ci affecte le plus souvent la forme d'un problème pratique, résolu à son dénouement de façon le plus souvent satisfaisante pour le public et les opinions reçues, souvent imprévue, parfois terrifiante. Dans le *Perro del hortelano* le problème pratique consiste à trouver le moyen de faire épouser Diane par Teodoro, son secrétaire, malgré le sévère code d'hon-

neur du temps. Dans *El mejor alcalde el rey* il s'agit de savoir comment le viol d'une paysanne pourra être réparé autrement que par la condamnation à mort du violateur, son seigneur : le roi imposera au condamné un mariage *in extremis*, avant le coup de hache du bourreau. Dans *El castigo sin venganzale* duc de Ferrare punit l'inceste sans le dévoiler en obligeant son fils à tuer sa belle-mère et complice, et en le faisant exécuter pour son crime.

Lope n'avait pas seulement un grand émule et contemporain en Angleterre ; dans son propre pays, et souvent presque à ses côtés vivait Cervantes, de 13 ans seulement plus âgé que lui, mort 19 ans avant lui. Comment se présente Cervantes, dans l'échelle des valeurs, à côté de Lope ? Autre question difficile à résoudre par un jugement sommaire. Il est certain qu'entant que dramaturge, Cervantes ne peut se mesurer avec Lope ; mais il est tout aussi indiscutable que Lope n'a rien à opposer au *Quijote*. Il semble que sauf quelques incartades passagères les deux poètes aient professé l'un pour l'autre une grande admiration. Nul de ses compatriotes n'a été plus loué par Lope que Cervantes, qui était le seul de ses rivaux qu'il eût pu sérieusement redouter. Il le regardait comme un maître d'éloquence, le mettait sur la ligne d'Homère et de Virgile et rappelait sans cesse de la manière la plus flatteuse la glorieuse blessure que le grand écrivain avait reçue à Lepanto. « Bien qu'il n'ait qu'une main, a-t-il dit quelque part, il a écrit pour l'immortalité. » De son côté, dans son *Viaje al Parnaso*, publié en 1614, Cervantes dit de Lope :

*Poeta insigne, a cuyo verso o prosa
Ninguno le aventaja, ni aun le llega.*

(Poète insigne, qu'en vers ou en prose personne ne surpasse ni même n'égale.)

Les deux poètes jouissent d'une gloire égale, sinon dans le monde, du moins dans leur patrie. Mais la gloire de Lope sera toujours plus locale et moins universelle que celle de Cervantes. Celui-ci, malgré toute sa saveur nationale, appartient à l'humanité : il a eu la chance de composer, avec le *Quijote*, une œuvre universelle. Lope qui est en ce sens plus grand et plus génial qu'il a eu des dons d'invention immensément plus riches et plus variés que Cervantes, n'a pas eu le bonheur de mettre la main sur le sujet qui sortit du cadre national et devint propriété de l'humanité tout entière. « Lope de Vega est ainsi vraiment l'incarnation de l'Espagne. Sa gaité, sa souplesse, sa fécondité, son réalisme sont, dans leur force, éminemment espagnols... Il lui manque la

note universelle d'un Shakespeare, d'un Gœthe, d'un Cervantes, car il s'adresse à son temps et non pas à tous les temps. Mais ce n'est pas une médiocre louange de dire que Lope suit Shakespeare d'assez près » ; et dans la bouche d'un Anglais bon connaisseur des deux auteurs, comme l'est M. Fitzmaurice-Kelly, cette louange est d'un prix tout particulier. « Ce sont deux grands créateurs, chacun interprétant le génie de son pays avec une suprématie sans précédent. »

« Tous deux subirent une éclipse, une période d'obscurcissement. A la fin du XVIII^e siècle, l'Espagne connaissait surtout Lope dans les arrangements de Candido Maria Trigueros (1736-1802) ; au commencement du XIX^e, Lope le romantique fut transformé en un classique dans les arrangements de Dionisio Solis (1774-1834) ; il profita peu du mouvement romantique en Allemagne. La masse énorme de l'œuvre de Lope, la rareté des éditions de ses ouvrages dramatiques, l'absence de bonnes traductions éloignaient les lecteurs. Peu à peu il a reconquis le terrain perdu ; c'est à Agustin Durán († 1862) et surtout, de nos jours, à Menéndez y Pelayo qu'il doit d'avoir revécu dans sa forme originale ; à un degré plus modeste, des étrangers, Lord Holland, le comte de Schack, Chorley et Grillparzer, aidèrent à ce mouvement. »

Il faut, bien entendu, « se garder de substituer une adoration aveugle à une négligence ignorante. Somme toute, Lope mérite la gloire qu'il acquit et qu'il perdit ensuite, pour la gagner de nouveau, et qui maintenant croît de jour en jour ». Le monde lui est redevable d'une forme nouvelle d'expression dramatique. « Il n'est pas seulement un grand exécutant dans le drame romantique, un virtuose exceptionnel : il est aussi le représentant typique de sa race, l'origine d'un grand mouvement intellectuel. Le génie de Cervantes, dit M. Fitzmaurice-Kelly « était universel et unique ; celui de Lope était unique mais national. Tous deux sont immortels ; mais bien que cela semble paradoxal, un second Cervantes serait un miracle plus vraisemblable qu'un second Lope de Vega ».

De cette vaste production théâtrale de notre Lope se dégage une comédie humaine, qui est certes espagnole tout d'abord mais où certains types et motifs dramatiques sont aussi de tous les temps et de tous les pays : l'amoureux et son serviteur, le riche prétendant, la jeune fille anxieuse d'un libre choix en amour, la femme galante, etc., sont de tous les temps : on les retrouve dans Plaute ou Térence, comme dans la comédie italienne ou le théâtre français du XVII^e siècle, ou chez Marlowe et Shakespeare. Cela n'empêche que la comédie de Lope est tout autre chose, très dif-

férente des autres ; elle n'est ni la comédie satirique d'Aristophane, ni la comédie judicieuse et honnête, mais un peu raide et froide, des Latins, ni la comédie tantôt épigrammatique et tantôt licencieuse des Italiens du *cinquecento*, ni la comédie de caractère de Molière. La comédie de Lope embrasse toute la vie, comme le drame shakespearien, du plus haut comique et des situations les plus bouffonnes à travers toutes les conditions et situations dramatiques possibles jusqu'au plus sombre tragique. Comédie brillante, élégante, pleine de péripéties, de vie, de mouvement, d'intrigues vives, faciles ou compliquées, et constamment remplie par le jeu des plus nobles ou des plus violentes passions. Pour le fond comme pour la forme. Lope a créé son théâtre à lui.

Dans cet immense monde poétique que nous appelons le théâtre de Lope, les formes traditionnelles, acceptées, et celles originales, créées par lui, réduisent à une unité harmonieuse tous les éléments du génie espagnol.

Vauvenargues

par H. GAILLARD DE CHAMPRIS,

Professeur à la Faculté libre des Lettres de Paris.

IV

Vauvenargues et l'amitié. ⁽¹⁵⁴⁾

De fait, Vauvenargues vécut pour l'amitié et de l'amitié :

Je ne conçois point, dit-il, qu'il y ait de douceur plus sensible que celle de l'amitié... si j'ai quelque mérite, c'est de ce côté-là, et c'est m'humilier d'une étrange manière, que de me le contester. (A Saint-Vincens, 27 mars 1740.)

D'autre part, et semblant se contredire, il avoue :

C'est l'insuffisance de notre être qui fait naître l'amitié (*Introd. à la Connaiss. de l'E. H.*, 35, de l'Amitié.)

Et il s'explique en ces termes :

Est-on seul : on sent sa misère, on sent qu'on a besoin d'appui ; on cherche un fauteur de ses goûts, un compagnon de ses plaisirs et de ses peines ; on veut un homme dont on puisse posséder le cœur et la pensée ; alors l'amitié paraît être ce qu'il y a de plus doux au monde.

Certes, voilà de quoi réjouir La Rochefoucauld, puisque cette analyse décèle dans l'amour-propre la source première de l'amitié.

D'autant plus qu'aussitôt après, Vauvenargues montre comment « c'est l'insuffisance de l'amitié même qui la fait périr ».

Mais c'est pour ajouter tout de suite :

Ainsi les hommes extrêmes ne sont pas les plus capables d'une constante amitié. On ne la trouve nulle part si vive et si solide que dans les esprits timides et sérieux, dont l'âme modérée connaît la vertu ; car elle soulage leur cœur oppressé sous le mystère et le poids du secret ; détend leur esprit, l'élargit, les rend plus confiants et plus vifs, se mêle à leurs amusements, à leurs affaires et à leurs plaisirs mystérieux : c'est l'âme de toute leur vie.

La remarque sur « les hommes extrêmes » peu « capables d'une

constante amitié » s'applique-t-elle à Mirabeau, et aussi les lignes où, plus haut, Vauvenargues dénonce ceux qui se croient « un droit naturel sur la volonté de leurs amis (et) voudraient s'en former un titre pour les gouverner ? » C'est une hypothèse plausible ; ce n'est qu'une hypothèse... Mais comment ne pas voir une confiance personnelle dans ces lignes : « On ne la trouve (l'amitié) nulle part si vive si solide que dans les esprits timides et sérieux dont l'âme modérée connaît la vertu... C'est l'âme de toute leur vie. »

Confiance toute personnelle encore, je crois, cette affirmation vigoureuse :

Le devoir de l'amitié s'étend plus loin qu'on ne croit. Nous suivons notre ami dans ses disgrâces ; mais, dans ses faiblesses, nous l'abandonnons : c'est être plus faible que lui. Quiconque se cache, obligé d'avouer les défauts des siens, fait voir sa bassesse. Etes-vous exempt de ces vices ? déclarez-vous donc hautement ; prenez sous votre protection la faiblesse des malheureux ; vous ne risquez rien en cela : mais il n'y a que les grandes âmes qui osent se montrer ainsi.

Une fois de plus, la pensée de Vauvenargues nous apparaît dans son mouvement, disons mieux dans son ascension naturelle. Il part d'une définition que n'eût pas désavouée La Rochefoucauld, il l'appuie sur des observations aussi pénétrantes que mélancoliques ; puis, faisant les distinctions nécessaires, il oppose à la médiocrité générale, la générosité des grandes âmes ; et, finalement, il réhabilite un de ces sentiments que l'auteur des *Maximes* s'était plu à discréditer. Bref, l'observateur sévère devient un moraliste plein de confiance.

Voyons maintenant comment l'homme a pour ainsi dire, expérimenté les principes du moraliste.

* * *

Très différents les uns des autres, quatre jeunes gens ont traversé la vie de Vauvenargues : Paul-Hippolyte-Emmanuel de Seytres, le chevalier de Mirabeau, tous deux officiers au Régiment du Roi et cadets de notre capitaine ; le marquis de Mirabeau, père de l'orateur révolutionnaire ; enfin Jules-François-Paul Fauris, seigneur de Saint-Vincens, conseiller, puis président à mortier au Parlement de Provence. Les deux premiers furent ses élèves, et presque ses pupilles ; le troisième, l'ami de son esprit, celui avec qui l'on discute de tout, l'ami intelligent dont les conseils parfois indiscrets, les reproches parfois injustes, ne laissent pas d'être précieux ; le quatrième enfin, moins brillant peut-être, fut l'ami du cœur, toujours accueillant aux confiden-

ces, aux demandes de service, aux plaintes mêmes, sinon aux reproches ; celui qu'on néglige parfois parce qu'on est sûr de toujours le retrouver ; le plus aimant sans doute, sinon, le plus aimé.

Des deux derniers, Vauvenargues a plus reçu peut-être qu'il ne leur a donné : il a comblé les deux autres de sa sollicitude et de ses soins. Nous allons le suivre dans ces échanges où se manifeste librement son cœur. Le Marquis de Mirabeau est aussi étrange que fameux. Son père, nous l'avons vu, fut un beau soldat, un fier original et un chef de famille assez rude. Lui-même se montrera un aîné fort peu complaisant aux frasques sentimentales de son cadet, aura avec son fils des démêlés qui, après avoir défrayé la chronique, ont pris une valeur historique. Mais postérieurs à la mort de Vauvenargues, ces faits n'importent pas à notre propos. Seuls nous intéressent ce que le moraliste a pu connaître de son correspondant.

La communauté d'âge, d'origine et, à l'occasion, d'intérêts devait naturellement rapprocher les deux jeunes gens ; mais combien d'autres raisons auraient pu les séparer ! Mirabeau est tout impétuosité, caprice et violence ; non moins passionné peut-être, Vauvenargues est, en revanche, tout réflexion, ténacité, maîtrise de soi. Franc, jusqu'à la brutalité, Mirabeau ne répugne pas à la plaisanterie diffamatoire ; s'il ne s'interdit pas certaines railleries, Vauvenargues a horreur des propos malins. Homme à succès, Mirabeau méprise et malmène les femmes ; amant incompris, Vauvenargues les redoute, les respecte et les défend. L'un se pique d'inconstance, l'autre de fidélité. Tous deux se croient autorisés à l'ambition ; mais l'un réclame son droit et a tôt fait de rompre, si on ne lui accorde pas d'abord justice ; l'autre soumet sa requête, patiente et se permet, tout au plus, une insistance pleine de dignité. Mirabeau ne connaît que son plaisir, se réclame d'Horace, « l'alphabet des sages », et, quitte à s'émanciper à la première occasion, prêche la « volupté sage » et la « raison douce ». Même apaisé, même résigné, Vauvenargues demeurera fidèle à un stoïcisme à la fois héroïque et profondément humain.

Bref, deux personnalités vigoureuses et presque opposées de tout point. Quel choc, si elles s'étaient heurtées, et quel débris, peut-être ! De fait, leurs contraires se sont si heureusement amalgamés que, profondément touchante dans son expression, leur amitié fut, pour Vauvenargues surtout, féconde en résultats précieux.

Touchante dans son expression, voilà qui semble d'abord inat-

tendu. Nous sommes tout près encore de Racine et de Boileau, ces amis exemplaires aux lettres cérémonieuses ; plus près de Montesquieu qui, tout en se déclarant « amoureux de l'amitié », surveillait jalousement ses émois et plus encore leurs manifestations. Mais vers 1740 il y a dix ans déjà que le *Jeu de l'Amour et du Hasard*, que la *Vie de Mariane*, que *Manon Lescaul* surtout ont fait couler de douces larmes. Et *Zaire* donc ! La sensibilité n'est pas encore larmoyante et triomphante ; mais on ne la tient plus pour une faiblesse, et deux jeunes amis ne croient plus se déshonorer en laissant parler librement leur cœur.

Le plus sceptique des deux, le plus égoïste et le plus volage n'est pas le moins tendre. A nous en tenir aux lettres que nous avons (1), les avances viennent de Mirabeau ; ou, s'il répond à des compliments, il le fait avec une ardeur singulière. « Des qualités ordinairement séparées, et toujours recherchées, se joignent en vous ; jugez des sentiments qu'elles y attirent. A la beauté près, je ne saurais rien dire de plus d'une maîtresse qui m'aurait fait perdre le bon sens. J'y trouve une autre différence : c'est que là je mentirais et qu'ici je dis vrai... » (Juillet 1737.) — Vauvenargues le remercie-t-il, il se dérobe à sa gratitude : « C'est moi qui gagne à vous louer, mon cher Vauvenargues ; et tous ceux qui vous connaissent en conviendront avec moi. » (21 août 1737.)

Vauvenargues ne se montre pas moins tendre : « Je suis jaloux de votre amitié, mon cher Mirabeau, au point de souffrir avec peine qu'elle se partage » (12 août 1737), ni moins élogieux : « Hé bien, louez-moi, mon cher Mirabeau, louez-moi toujours ; on imprimera mon nom et vos lettres ensemble ; voilà comment viennent la fortune et la réputation. » (5 septembre 1737.) Et pendant des mois, les deux hommes vont faire assaut de coquetterie : « Je conviens du principe, écrit Mirabeau le 14 octobre : vous valez quelque chose puisque je vous aime ; oui, et j'y ajoute même que, par cette raison, vous valez beaucoup. » — Et le 14 janvier 1738 : « Mon amitié pour vous n'a point de bornes. »

Cependant il confie à son ami la tutelle du chevalier, son cadet : « C'est le petit que je mets sous vos drapeaux : je lui recommande de mériter votre amitié : cela renferme tout. » (13 septembre 1737.) « Pourvu qu'il vous plaise, il est tel que je le souhaite. » (14 janvier 1738.) Non content de ces témoignages d'es-

(1) Dans son état actuel, la correspondance Mirabeau-Vauvenargues commence en juillet 1737 pour cesser le 21 août 1740. Elle est manifestement incomplète.

time, il multiplie les formules affectueuses : « Je tâcherai de me rendre digne de votre amitié ; mais mes sentiments la méritent ! (13 septembre 1737.) » « ...Croyez que c'est le cœur qui me donne cet empressement à vous répondre, car je suis maintenant dans le brouhaha... Mon amitié pour vous ne connaît point de bornes. » (14 janvier 1738).

Comment résister à de si flatteuses paroles ? — De fait, après une discussion où Mirabeau s'était défendu d'être « méchant », Vauvenargues s'avoue, très gracieusement, vaincu :

Puisque vous me trouvez du mérite, mon cher Mirabeau, il faut bien que je convienne que vous êtes bon ; oui, vous êtes bon, je le répète, et je le dis sans ironie... Adieu, mon cher Mirabeau, je précipite ma main et mes pensées pour vous écrire ces lignes ; j'ai mille affaires aujourd'hui... Adieu, encore une fois ; je vous embrasse, je vous aime ; je meurs d'impatience de vous voir. Conservez-moi votre amitié et vos bontés ; je suis sans réserve à vous. (27 octobre 1737).

Et la correspondance se poursuit, avec moins de coquetterie peut-être, mais de plus en plus confiante et chaleureuse. De plus en plus riche surtout, et variée. On y aborde tous les sujets, plaisants et sérieux ; on multiplie les confidences ; chacun y verse toutes ses pensées, tous ses espoirs, toutes ses ambitions, toutes ses déceptions, rancœurs et découragements. On y parle de la cour, de la ville et de la campagne, de l'armée et des gens de lettres, de l'éducation, de l'ambition, de l'amour et du mariage, du stoïcisme et de l'épicurisme, des deux Caton, de Catilina et du Régent, de la patrie et de l'humanité... On s'y peint, et l'on s'y confesse. Bref, la plume à la main, les deux amis poursuivent les mêmes conversations passionnées que, depuis des siècles, perpétuent, au café ou dans leur chambre d'hôtel, les jeunes gens riches d'idées, d'espoirs et d'illusions.

Vauvenargues et Mirabeau sont assez désintéressés, d'ailleurs, pour songer à l'avenir l'un de l'autre, et se prodiguer alternativement de généreux conseils. Ainsi Vauvenargues combat-il tour à tour chez Mirabeau les emportements de l'orgueil et les projets bucoliques nés d'une déception. Ainsi Mirabeau prend-il à cœur la gloire littéraire de Vauvenargues.

Le premier, semble-t-il, il a discerné le génie de son correspondant ; le premier il le sacre « philosophe », et veut qu'il se reconnaisse tel. Patiemment, inlassablement, il oblige Vauvenargues à prendre conscience de lui-même, de ses dons, des droits et des devoirs qui en découlent.

Il y travaille plus d'un an. Dès février 1739, il invite Vauvenargues à organiser sa vie, à l'orienter vers un but digne de lui,

à la rendre féconde par le travail. Le 24 avril, il insiste et il précise :

Je n'ai rien reçu, mon cher Vauvenargues de plus sensé et de plus frappant que votre lettre : quelqu'un qui pense et écrit comme cela n'est pas pardonnable de n'avoir aucune ambition. Je sais que votre peu de disposition et de santé ne vous permet pas de courir ce que quelqu'un comme vous doit appeler la fortune ; mais quelle carrière d'agrément ne vous ouvrent pas vos talents dans ce qu'on appelle la *République des Lettres*. Si vous pouviez connaître combien de plaisirs différents nous procure une réputation établie dans ce genre ! Ce n'est plus le temps où un homme de qualité rougit des talents que lui peut disputer un homme de rien ; je doute même qu'il ait jamais été que pour les sots ; et, sans entrer dans les détails, l'Académie française n'est composée presque que de gens du bon ordre, et sous le nom desquels il a paru plusieurs ouvrages.

Ainsi le marquis de Mirabeau combat-il les préjugés nobiliaires du marquis de Vauvenargues.

Le 16 mai, il revient à la charge :

Quand vous auriez plus de santé et de goût pour la gloire, vous ne sauriez faire naître la guerre, et ne seriez pas capable des bassesses qu'il faut pour s'avancer à la cour... Mais... vous enfouissez, si vous ne travaillez, les plus grands talents du monde. Je ne sème point ici des louanges, c'est la vérité qui parle ; des gens du meilleur goût, ayant vu vos premières lettres, m'obligent à leur envoyer toutes celles que je reçois de vous, et je les ai entendus s'écrier quand je leur ai dit que vous n'aviez pas 25 ans : « Ah ! Dieu, quels hommes produit cette Provence ! »

L'habile homme, en vérité, et qui prêche en flattant !

La tête commence à tourner à Vauvenargues, et quand un mois plus tard (14 juin), Mirabeau devient à la fois enthousiaste et menaçant :

« Je vous arracherai à vous-même en détail. Travaillez pour le public... J'en sais plus que vous sur votre propre compte, si vous ne vous connaissez pas une grande étendue de génie » ;

le philosophe malgré lui implore grâce : « Epargnez-moi, je vous le demande à genoux. » (30 juin 1739.)

Vaine prière. En septembre, en octobre, Mirabeau redouble ses appels à l'ambition, à l'activité : « Que faites-vous à Verdun ? Est-ce à votre âge que l'on doit se borner à commander un bataillon d'infanterie ? Un homme de condition est-il bien placé de passer les plus belles années de sa vie à Verdun ? A aller de son auberge à sa chambre ? »

Bien plus, opposant sa conduite à celle de son ami, il ne recule pas devant une allusion qui pouvait paraître blessante : « Cela est fou ! me direz-vous ; mais, du moins, ai-je des plans, et ne me laissé-je pas mener de l'abreuvoir à l'écurie. » (6 octobre 1739.)

Enfin, le 29 mars 1740, il écrit encore : « Je vous aurai par morceaux, mon cher Vauvenargues ; je vous l'avais promis. Il y a des choses uniques dans votre lettre... je ne connais personne qui suive une pensée comme vous. »

L'absence de lettres postérieures à mai 1740, ne nous permet pas de suivre Mirabeau dans ce rôle d'entraîneur intellectuel. Du moins, pouvons-nous, dès janvier, constater l'efficacité de son effort.

Non que Vauvenargues se rende à ses désirs. Il ne se croit « ni la santé, ni le génie, ni le goût qu'il faut avoir pour écrire » ; et il ajoute, « le public n'a point besoin de savoir ce que je pense, et... si je le disais ce serait ou sans effet, ou sans aucun avantage ». Enfin, songeant aux injustices que subirent un Molière, un Racine, un Voltaire même il se « figure que la gloire des belles-lettres ou n'est pas essentielle, ou ne s'acquiert que bien tard, et lorsqu'on ne peut plus en jouir ». Et de conclure : « Croyez-vous que la plupart des gens de lettres n'en eussent pas cherché une autre si leur condition l'eût permis ? » (16 janvier 1740.)

Mirabeau semble donc loin de compte.

Et pourtant ! — Contre les prières, les objurgations, de son mentor, Vauvenargues réagit non sans impatience. Il se défend de laisser son « âme inactive », de ne suivre aucuns « principes de conduite » ; « il n'y a », dit-il, ni proportion « ni convenance entre mes forces et mes désirs, entre ma raison et mon cœur, entre mon cœur et mon état, sans qu'il y ait plus de ma faute que de celle d'un malade qui ne peut rien savourer de tout ce qu'on lui présente... » Cette excuse fournie, il attaque à son tour son contradicteur, raille ses projets de retraite bucolique, ses projets poétiques mêmes, et fait de l'éloquence un éloge significatif.

Enfin persuadé que, « dans les vues de changer sa condition, on peut faire entrer les sentiments les plus hauts », il définit l'ambition telle qu'elle frémit au fond de son cœur : « De vouloir plier l'esprit et les cœurs à son génie ; d'aspirer aux honneurs pour répandre le bien, pour s'attacher le mérite, le talent, les vertus, pour se les approprier, pour remplir toutes ses vues, pour charmer son inquiétude, pour détourner son esprit du sentiment de nos maux, enfin pour exercer son génie et son talent dans toutes ces choses, il me semble qu'à cela il peut y avoir quelque grandeur. »

Cen'est pas la soumission qu'espérait une ambitieuse amitié. Mais l'insistance de Mirabeau a vaincu la discrétion de Vauvenargues. Ayant procédé à un minutieux examen de conscience, convaincu

de son bon droit, celui-ci trace de lui-même un portrait minutieux, à la fois sincère et apologétique. Il proclame son ambition, la définit (...ployer les esprits et les cœurs à son génie) ; il ne renonce pas encore à la réaliser par des moyens dignes de sa condition ; bref, sa « plume orgueilleuse » dédaigne « les livres d'agrément », il refuse de « s'enivrer d'écriture ». Mais vienne l'épreuve, ou plutôt que s'aggrave l'épreuve qui est déjà la sienne, il reconnaîtra que l'écriture peut lui permettre d'exercer cette « domination » pour laquelle il se sent né ; « de ployer les esprits et les cœurs à son génie..., de charmer son inquiétude, de détourner son esprit du sentiment de ses maux, enfin d'exercer son génie et son talent... »

Bref, après avoir proclamé que « les talents » doivent avoir « rapport à notre état », il écrira : « Il vaut mieux déroger à sa qualité qu'à son génie : ce serait être fou que de conserver un état médiocre, au prix d'une grande fortune ou de la gloire. » (770)

Sans doute son évolution, pour ne pas dire sa conversion eût-elle été plus lente si les exhortations de l'amitié n'eussent précédé la leçon des événements. Mirabeau a deviné Vauvenargues : il l'a révélé à lui-même, il l'a pour ainsi dire accouché de son génie.

Aussi voyons-nous avec plaisir que, devenant chaque jour plus sérieuse, plus grave, leur correspondance ne cesse pas d'être très affectueuse. Les discussions d'idées ne suffisent pas à Vauvenargues, dont le cœur garde toutes ses exigences. Un retard postal provoque en lui le chagrin, l'étonnement, la défiance. Unoubli l'afflige, le froisse : « Vous ne me dites rien de la part du chevalier ; est-ce votre faute ou la sienne ? J'aime mieux que ce soit la vôtre, car je ne l'aime point gratis, et je ne lui pardonne point d'être indifférent pour moi. » — Mais ses griefs formulés, son cœur revient tout naturellement aux douces formules, et la lettre se termine par ces mots : « Je suis tendrement à vous. » (2 août 1740.) Et du petit chevalier lui-même, Vauvenargues dira, une semaine plus tard : « Je l'embrasse tendrement, et j'ai bien envie de le voir » (9 août 1740).

Adressées à ce Riquetti qui remplira le siècle de ses violences, de telles formules font d'abord rêver ; mais s'il fut une espèce de fol, cruel aux femmes et terrible pour son fils, le Marquis de Mirabeau ne fut-il pas pour Vauvenargues l'ami le plus dévoué et le plus judicieux conseiller ?

*
* *

Un autre pourtant rivalise avec lui d'affectueux dévouement en-

vers Vauvenargues : c'est le mystérieux et cher Fauris de Saint-Vincens. Mystérieux, en partie du moins ; car si nous possédons une quarantaine de lettres à lui adressées par Vauvenargues, nous n'avons pas celles qu'il écrivit lui-même ! de son caractère comme de son esprit, nous ne pouvons avoir qu'une vue indirecte.

Un peu plus jeune que Vauvenargues, conseiller, puis président au Parlement de Provence, érudit, libéral, correspondant de l'Académie des inscriptions, c'était le type même de « l'honnête homme ».

Vauvenargues lui adresse de tout autres lettres qu'à Mirabeau. Une seule fois, il aborde avec lui un de ces grands problèmes qui préoccupent les jeunes gens bien nés. Saint-Vincens vient d'être gravement malade, il a faillimourir ; chrétien, il a, malgré sa jeunesse (21 ans), « vu les approches de la mort » avec « sécurité ». Vauvenargues n'en « est point surpris », et, avec son ami, il reconnaît que « ce n'est pas seulement contre la mort qu'on peut tirer des forces de la Foi ; elle nous est d'un grand secours dans toutes les misères humaines. » Mais il ajoute presque aussitôt : « cette même Foi, qui est la consolation des misérables, est le supplice des heureux » (8 août 1739).

Sur cette lettre capitale, nous insisterons plus loin. Nous la citons ici comme la seule, encore une fois, où Vauvenargues traite de philosophie avec un ami qui lui sert moins de partenaire au jeu des idées, que de confident aux jours de tristesse et d'ennui, et surtout d'officieux prêt à tous les services, voire à toutes les corvées.

A Saint-Vincens, notamment, il confie sans vergogne des soucis dont il ne souffle jamais mot à Mirabeau : ses soucis d'argent. De Saint-Vincens, il fait son intermédiaire pour des emprunts multiples, répétés, compliqués, parfois sangrenus, sinon indéliçats. Il l'adresse à un trésorier des troupes, à des usuriers de profession, à des prêteurs occasionnels, laïques ou ecclésiastiques, à des aristocrates embarrassés de leur argent et de leurs filles ; il lui suggère des prétextes, des excuses, des promesses proprement vaudevillesques. Bref, réduit aux expédients, le pauvre Vauvenargues renonce, devant Saint-Vincens, à toute discrétion, à toute fierté, parfois même presque à tout scrupule. Une telle confiance pourrait supposer une sorte de complicité : de fait, nous sommes, en matière de dettes, devenus un peu plus sévères que les aristocrates du xvii^e et du xviii^e siècle. Mais Vauvenargues est réduit aux abois. Ainsi, le 26 janvier 1744, pousse-t-il ce cri de détresse : « Tâchez, mon cher, Saint-Vincens de le déterrer (un nommé Fournier qui avait

promis 2.000 francs) ; à quelque prix que ce soit, engagez-le à me tenir parole : je suis perdu sans ressource, s'il me manque. » Quant à Saint-Vincens, il n'a que la fatigue, la gêne, sinon la honte et le risque de ces démarches fâcheuses ; et sa complaisance est ici toute méritoire.

D'autant qu'il lui arrive de n'être plus seulement un intermédiaire désintéressé, mais un créancier généreux et patient ; d'autant plus que, parfois, l'emprunteur se montre plus susceptible, plus incommode, que son prêteur. Vauvenargues confesse, d'ailleurs, ses torts avec une simplicité chaleureuse et touchante :

Il n'y a rien que je ne fasse pour effacer l'aigreur que tu crois avoir vue dans la chaleur de mes reproches. Je te supplie, du moins, de croire qu'en t'offrant, comme je t'ai fait, de m'acquitter avec toi, je n'ai jamais été fâché un seul instant de te devoir : Dieu m'a donné, pour mon supplice, une vanité sans bornes, et une hauteur ridicule par rapport à ma fortune ; mais je ne suis pas assez sot pour la placer aussi mal. J'ai toujours regardé comme un bien d'avoir des marques indubitables de ton amitié ; bien loin qu'elles m'aient été à charge pendant ces froideurs apparentes, elles m'en ont consolé ; et je m'estimerais heureux de trouver cette ressource contre mes tristes soupçons.

Et comme si ces aveux ingénus ne suffisaient pas à garantir sa sincérité, l'ami repentant s'écrie :

Je te jure, mon cher Saint-Vincens, que je dis vrai ; ne me fais point l'injustice de douter de ce sentiment ; ce serait trop me peiner, et tu dois tout oublier ; je te le demande à genoux, et t'embrasse de tout mon cœur (23 avril 1740).

Ne voyons pas là des gestes à la Diderot, des attitudes à la Greuze. Vauvenargues avait horreur du mélodrame comme de la grandiloquence. S'il sort ici de sa réserve habituelle, ce n'est pas seulement qu'il répare ses torts ; c'est que, pour Saint-Vincens, il éprouve une amitié, inquiète sans doute et ombrageuse, mais profonde, délicate et passionnée.

N'insistons pas, encore que le procédé soit éloquent, sur ce tutoiement que Vauvenargues ne se permet jamais avec Mira-beau, même aux jours de plus libre expansion, et qu'au contraire, il ne refuse à Saint-Vincens qu'aux heures d'inquiétude.

Mais jusque dans ces accès de défiance où l'on se déchire soi-même en épluchant les autres, Vauvenargues s'ingénie à disculper celui qu'il accuse ; et s'il ne pousse pas le scrupule jusqu'à taire ses propres griefs, il les discute, il les réfute ; il s'applique surtout à les faire oublier, en multipliant aussitôt les protestations cordiales. Ainsi dans la lettre où, à propos d'argent, il a confessé « l'inquiétude d'un doute désagréable », il ajoute tout de suite :

Mon premier soin, mon plaisir, mon unique inquiétude, c'est de satisfaire d'abord à l'amitié et à la reconnaissance ; ainsi vous n'avez qu'à parler et à dire franchement si votre situation et vos dispositions présentes peuvent correspondre aux miennes ; car cela va devant tout, et je n'ai rien de si cher que de reconnaître, de vaincre, et d'effacer votre amitié par des témoignages sûrs de ma sensibilité (27 mars 1740).

Evidemment, on peut se demander si cet empressement à « satisfaire d'abord à l'amitié et à la reconnaissance » ne cache pas un impatient désir de libération ; et c'est bien ainsi, semble-t-il, que Saint-Vincens prit d'abord les choses. Mais c'est dans cette même lettre, un peu agressive, avouons-le, c'est dans cette même lettre que nous trouvons cette protestation si émouvante dans sa fierté : « Je ne conçois point qu'il y ait de douceur plus sensible que celle de l'amitié. Je n'imagine pas non plus que vous me veuillez changer pour un autre : vous n'y gagneriez rien, ou je suis fort trompé ; car si j'ai quelque mérite, il est de ce côté-là, et c'est m'humilier d'une étrange manière que de me le contester » (*loc. cit.*).

Que Vauvenargues fût un ami rare, Saint-Vincens devait bien le savoir qui, après sa maladie de 1739, s'était vu adresser ces lignes : « Je ne songe point sans frémir aux dangers que vous avez courus, et, quoique le Chevalier de Castellane m'ait assuré que vous êtes bien rétabli, il me reste une inquiétude que je ne puis dissiper, et toutes mes réflexions m'attendrissent jusqu'aux larmes. Je vous supplie, mon cher Saint-Vincens, de m'écrire dès que vous le pourrez ; vous ne sauriez me parler trop de votre maladie, et entrer dans trop de détails ; ne m'épargnez aucune circonstance quelque triste qu'elle soit ; il faut que je repasse nécessairement sur ces idées affligeantes, il me serait impossible de les ignorer » (11 juillet 1739).

De telles exigences transforment en « désolation » ce qui devrait être « le charme et l'agrément » de l'amitié et de la vie même. Mais comment en vouloir donc à celui qui se les étant d'abord reprochées, trouve ensuite de ces formules : « Je vous embrasse, mon cher Saint-Vincens, avec une extrême tendresse, et vous prie d'être persuadé qu'il n'y en a pas de plus vive que celle que j'ai pour vous » (*Ibid.*).

Puis, quand Saint-Vincens a dissipé ses soupçons, c'est le cri de joie d'un cœur apaisé : « Mon cher Saint-Vincens, tu comprends donc l'amitié que j'ai pour toi, et tu la trouves naturelle ! Voilà tout ce que tu pouvais me dire de plus agréable : si tu n'y étais pas sensible, tu ne la comprendrais pas ; mais tu m'aimes, et tu me comprends ; il n'y a rien de si simple que cela. » (8 août 1739.)

Rassuré sur les sentiments de son ami, Vauvenargues ne l'est pas sur sa santé ; aussitôt son imagination travaille, aggravant son inquiétude, « corrompant toute [sa] joie » : « Je voudrais pouvoir passer sur les deux cents lieues qui nous séparent, et m'assurer de ta convalescence par mes propres yeux. Je te vois d'ici, bien maigre, pâle, défait, les yeux battus, avec un habit fort large, les jambes minces et tremblantes ; et ce fantôme, que je me fais, me blesse et me serre le cœur. Ménage-toi, je t'en conjure... » (*Ibid.*).

Madame de Sévigné n'était pas plus ingénieuse à se tourmenter quand elle suivait en pensée sa fille roulant vers la Provence, ou ressentait les suffocations que le mistral infligeait à M^{me} de Grignan.

C'est avec ces alternatives d'inquiétude et de confiance, de reproches et d'excuses, de sollicitations et de remerciements, de réserve et d'effusions, que cette correspondance se poursuit, sept années durant, jusqu'à l'agonie de Vauvenargues. On devine qu'un peu paresseux, peut-être, à prendre la plume, et peut-être assez occupé par ses fonctions professionnelles ou ses affaires de famille, Saint-Vincens demeure l'ami le plus patient, le plus fidèle, le plus loyal et le plus obligeant. Vauvenargues y apparaît de plus en plus avide de tendresse, un peu tyrannique parfois dans ses exigences, prompt au soupçon, plus prompt encore à s'excuser et à réparer. Et sous sa plume, impatiente mais généreuse, les mêmes formules reviennent sans cesse :

En lisant votre lettre, j'ai fait l'expérience de tout ce que l'amitié peut ajouter de douceur et de sensibilité aux joies les plus naturelles.

En vérité, mon cher Saint-Vincens, rien n'est parfait sans l'amitié, rien n'est entier, rien n'est sensible ; je plains ceux qui la négligent, et qui ne veulent chercher leur bonheur que dans eux-mêmes (3 novembre 1740).

Une si chère amitié... fait tout le charme de ma vie, et rien ne pourra jamais la rendre plus considérable, ou plus précieuse à mes yeux. Cela part du cœur (16 février 1741).

Contre cette amitié, les affaires d'argent, emprunts, intérêts, remboursements, délais, — ne peuvent rien, nous l'avons vu. Ne la troublent pas davantage les jugements que Saint-Vincens doit, en 1743 et à la demande même de l'intéressé, porter sur les premiers essais littéraires de Vauvenargues. Les critiques, il est vrai, semblent avoir été peu nombreuses et bénignes. Vauvenargues du moins, loin de s'en offusquer, en sollicite d'autres. Et quand, le livre ayant enfin paru, Saint-Vincens promet, semble-t-il, la gloire à son ami, celui-ci se dérobe discrètement à cet éloge excessif et retourne à Saint-Vincens le compliment le plus gracieux, encore qu'un peu solennel :

Un homme qui a un peu d'ambition serait bien vain, s'il croyait avoir mérité de telles louanges pour avoir fait un petit livre ; ce qui me touche, mon cher Saint-Vincens, c'est qu'elles me viennent de votre amitié. C'est cette amitié qui m'honore, et qui me fait aimer moi-même la vertu, afin de vous plaire toujours, et de vous faire estimer, si je puis, les sentiments que je vous ai voués jusqu'au tombeau (7 mars 1746).

Vauvenargues usera encore quelquefois de ces formules un peu guindées. Ainsi quand il écrit : « Puisse-t-il (le temps) n'affaiblir jamais, mon cher ami, les sentiments qui nous attachent ! C'est un bien que j'espère de votre solidité, et de la bonté de votre cœur » (20 juillet 1746).

Peut-être, de plus en plus malade, se raidit-il contre un attendrissement qu'il jugerait morbide. Mais il ne se défend pas d'ajouter aussitôt : « pour moi, je cesserai plutôt de vivre, que de vous aimer ». (*Ibid.*). Et désormais, le cœur seul va parler dans ses lettres.

Cœur du Provençal inquiet pour sa petite patrie envahie par les Impériaux ; anxieux du sort de ses proches, de ses amis ; prêt à courir aux armes, si on veut bien le lui permettre ; isolé, perdu dans ce grand Paris que laisse indifférent la situation tragique d'une lointaine province ; humilié de son impuissance, désemparé devant un avenir incertain.

Cœur de l'ami, surtout, toujours exigeant, toujours susceptible, mais si malheureux, si avide de tendresse, et si délicat, si simple, maintenant, dans l'expression de sa gratitude :

Il y a deux mois et demi que je garde ma chambre, avec des infirmités que cette vie sédentaire ne soulage point ; je n'ai pas besoin, mon cher ami, de tant d'ennui et de solitude, pour songer à vous ; mais je vous regrette souvent et je voudrais bien être à portée de vous demander du secours contre la tristesse de mes rêveries. Rendez-moi compte d'une vie qui m'est chère, et qui est plus heureuse que la mienne ; vous écarterez les chagrins qui me surmontent. Vous savez si je suis sensible aux charmes de votre amitié et de votre conversation : un enchaînement malheureux de plusieurs causes me fait passer ma vie éloignée de vous ; cela changera, si je vis, et vous me tiendrez lieu des pertes que j'ai faites et de la santé qui me manque (20 mars 1747).

Cette lettre fut sans doute la dernière que reçut son destinataire ; elle est la dernière que nous possédions. Deux mois et demi plus tard, Vauvenargues était mort.

Saint-Vincens avait-il été parfois négligent à écrire ? Avait-il parfois trouvé Vauvenargues exigeant, indiscret, injuste ? Avait-il pensé parfois qu'on lui demandait plus qu'on ne lui donnait ? — C'est possible. Mais à lire, à relire surtout cette lettre suprême, quelles ne durent pas être la douleur, la fierté, la gratitude même d'un homme peu brillant peut-être, mais simple, droit, et géné-

reux ! S'il a rendu plus de services qu'il n'en a reçu, sa longue fidélité prouve qu'il ne se méprenait ni sur le mérite, ni sur les sentiments de son obligé, ou mieux qu'il ne faisait pas d'un ami son obligé.

Et voici la récompense de son désintéressement.

A Mirabeau, Vauvenargues écrit peut-être des lettres plus riches d'idées, plus brillantes ; mais c'est à Saint-Vincens qu'il confie ses besoins, ses misères, parfois son humiliante détresse. Il subit le prestige de l'un, mais il s'adresse au cœur de l'autre. Et sans le vouloir, sans y penser, il rend à celui-ci plus qu'à celui-là. Envers le marquis de Mirabeau, il s'acquitte en adoptant, pour ainsi dire, son cadet, le chevalier ; mais ses lettres étaient inutiles pour faire survivre un homme qui se chargeait assez bien d'occuper la postérité. A Saint-Vincens, qu'il fit souffrir peut-être, il assura cette compensation magnifique de l'associer à sa gloire, et de nous le présenter, en définitive, comme un noble exemplaire d'une amitié presque parfaite.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1936-1937

LITTÉRATURE FRANÇAISE

Moyen Age.

	Date du N°	Page	Tome
<i>Les théories relatives aux origines des chansons de geste :</i>			
— I. R. Lejeune-Dehousse.	15 mars 37,	594,	I
— II. —	30 mars 37,	673,	I

XVI^e et XVII^e siècle.

<i>Le mouvement religieux dans la littérature du XVII^e siècle :</i>			
— I. Saint François de Sales.. A. Feugère.	15 déc. 36,	10,	I
— II. Les disciples de saint François de Sales..... —	15 janv. 37,	234,	I
— III. Bérulle, saint Vincent de Paul, la Compagnie du Saint-Sacrement..... —	30 janv. 37,	299,	I
— IV. Le jansénisme et les « Provinciales »..... —	28 févr. 37,	533,	I
— V. La vie de Pascal..... —	30 mars 37,	713,	I
— VI. Les « Pensées » de Pascal..... —	30 avr. 37,	115,	II
— VII. La prédication de Bossuet. —	15 mai 37,	236,	II
— VIII. La prédication de Bourdaloue..... —	15 juin 37,	455,	II
— IX. Fénelon : l'amour pur et la direction de conscience. Le quiétisme de M ^{me} Guyon..... —	15 juil. 37,	645,	II
— X. L'affaire du quiétisme... —	30 juil. 37,	721,	II

Le Jansénisme et les tragédies de Racine :

— I. Introduction..... F.-J. Tanqueray.	15 déc. 36,	59,	I
— II. L'amour-propre..... —	30 déc. 36,	152,	I
— III. Les passions : nature, conséquences..... —	30 janv. 37,	346,	I
— IV. Inconscient et responsabilité..... —	15 févr. 37,	457,	I

<i>Erasmus et l'humanisme moderne :</i> J. Plattard.	15 janv. 37,	193,	I
--	--------------	------	---

	Date du N ^o	Page	Tome
<i>Un chapitre de l'Histoire de la langue française :</i>			
Où et comment les étrangers, séjournant en France au xvii ^e siècle, apprenaient le français...	—	28 févr. 37,	497, I
<i>Discours sur la raison classique :</i>			
— I. Prologue..... <i>J.-E. Fidaio-Justiniani.</i>	15 avril 37,	81,	II
— II.	—	30 avril 37,	177, II
— III.	—	15 mai 37,	277, II
— IV.	—	30 mai 37,	372, II
— V.	—	30 juin 37,	561, II
— VI.	—	15 juil. 37,	659, II

XVIII^e et XIX^e siècle.

<i>Sur les corrections de Lamartine :</i>			
<i>A propos de Jéhovah</i> <i>E. Carcassonne.</i>	30 déc. 36,	109,	I
<i>Vauvenargues :</i>			
— I. Sa vie, son caractère.... <i>H. Gaillard de Champris.</i>	28 févr. 37,	481,	I
— II.	—	15 mars 37,	620, I
— III. La morale de Vauvenargues.....	—	15 avril 37,	51, II
— IV. Vauvenargues et l'amitié..	—	30 juil. 37,	749, II

LITTÉRATURE LATINE

<i>Nature et mission du poète dans la poésie latine :</i>			
— I.	<i>J. Cousin.</i>	15 déc. 36,	28, I
— II. Les auteurs dramatiques.	—	30 déc. 36,	166, I
— III.	—	30 janv. 37,	337, I
— IV. Le siècle de César.....	—	30 mars 37,	726, I
— V. Catulle.....	—	30 avril 37,	157, II
— VI. Cicéron.....	—	30 mai 37,	328, II

LITTÉRATURE ÉTRANGÈRE ET COMPARÉE

<i>L'exotisme dans la littérature française depuis le romantisme :</i>			
— IV. L'Allemagne.....	<i>P. Jourda.</i>	15 déc. 36,	72, I
— V. L'Italie.....	—	15 janv. 37,	279, I
— VI.	—	30 janv. 37,	318, I
— VII.	—	15 févr. 37,	469, I
— VIII. L'Espagne.....	—	28 févr. 37,	560, I
— IX.	—	15 mars 37,	649, I
— X. La Grèce et l'Islam des romantiques.....	—	30 avril 37,	131, II
— XI. La Russie.....	—	15 mai 37,	266, II

		Date du N°	Page	Tome
<i>Les crises de la Morale et de la Moralité dans l'histoire de la civilisation et de la littérature des pays anglo-saxons :</i>				
— VII. La morale pratique et les tendances philosophiques.....	P. Yvon.	30 janv. 37,	372,	I
— VIII. Aspects moraux de l'Amérique du Nord au XVIII ^e siècle.....	—	30 mai 37,	355,	II
— IX. Le traditionnalisme moral en Angleterre et le développement du rigorisme.	—	15 juin 37,	441,	II
<i>Le groupe romantique de Heidelberg :</i>				
— I. Antécédents et formation.	R. Guignard.	15 déc.	36, 45,	I
— II. Le premier volume du « Cor enchanté ».....	—	30 déc.	36, 176,	I
— III. La préparation du conflit entre Voss et les romantiques.....	—	15 févr.	37, 442,	I
— IV. Le journal pour ermites.	—	28 févr.	37, 547,	I
— V. Les polémiques de 1808.	—	15 avril	37, 66,	II
<i>Les comédies de Shakespeare :</i>				
— I.....	P. Messiaen.	15 janv. 37,	244,	I
— II.....	—	15 févr. 37,	421,	I
<i>L'art dramatique de Lope de Vega:</i>				
— IV.....	E. Kohler.	30 janv. 37,	358,	I
— V. Les drames légendaires..	—	28 févr. 37,	522,	I
— VI. La comedia de capa y espada.....	—	30 avril 37,	167,	II
— VII. Les drames novellistes.	—	15 juin 37,	468,	II
— VIII. Les drames hagiologiques et les petits genres dramatiques.....	—	30 juin 37,	544,	II
— IX. Conclusion.....	—	30 juil. 37,	736,	II
<i>Pouchkine :</i>	A. Mazon.	30 avr. 37,	97,	II
<i>La Comédie viennoise :</i>	G. Bianquis.	15 mai 37,	203,	II
<i>La tragédie shakespearienne en France au temps de Shakespeare :</i>				
— I.....	R. Lebègue	15 juin 37,	385,	II
— II.....	—	15 juil. 37,	621,	II
— III.....	—	30 juil. 37,	683,	II
<i>Autour de Richard Wagner :</i>				
— I. Nietzsche et Wagner....	R. Pitrou.	30 mai 37,	289,	II

	Date du N°	Page	Tome
— II. Wagner d'après ses lettres françaises	— 15 juin 37,	405,	II
— III. Richard Wagner et Thomas Mann.....	— 30 juin 37,	500,	II
— IV. Wagner précurseur du national-socialisme.....	— 30 juil. 37,	712,	II

PHILOSOPHIE

Introduction à une philosophie du beau :

— I. Introduction.....	<i>H. Gouhier.</i> 15 déc. 36,	22,	I
— II. L'Univers esthétique et la fausse trinité.....	— 30 déc. 36,	142,	I
— III. Beauté et individualité...	— 15 janv. 37,	252,	I
— IV. « Objectif » et « Subjectif » dans l'appréciation du Beau.....	— 30 janv. 37,	309,	I

L'Art et la Vie :

— I. L'Art pour l'économie des passions.....	<i>Ch. Lalo.</i> 15 févr. 37,	385,	I
— II. Le complexe de Zola.....	— 28 févr. 37,	508,	I
— III. Le complexe de l'Art pessimiste.....	— 30 mars 37,	742,	I
— IV. L'Idéalisme et l'Idéalisation.....	— 30 avril 37,	144,	II
— V. L'ennoblissement par l'art.	— 30 mai 37,	317,	II

Les idées morales, sociales et politiques de Platon :

— I. Platon n'est-il qu'un poète et un rêveur ?.....	<i>P. Lachièze-Rey.</i> 15 mars 37,	577,	I
— II. L'idée du bien, principe des fonctions et des organes. Rôle et vérité de la justice.....	— 15 avril 37,	17,	II
— III. Rôle et vérité de la justice.	— 30 avril 37,	103,	II
— IV. Hiérarchie des fonctions, des organismes et des techniques. La technique d'usage suprême et l'idée de l'âme.....	— 15 mai 37,	217,	II
— V.	— 30 mai 37,	306,	II
— VI. La théorie de la fonction propre et la réalisation de l'âme par elle-même.	— 15 juin 37,	419,	II
— VII. Passage de la morale à la politique.....	— 30 juin 37,	510,	II
— VIII. Les différentes classes sociales.....	— 15 juil. 37,	629,	II

	Date du N°	Page	Tome
— IX. La pédagogie de Platon. Son attitude à l'égard de l'art.....	— 30 juil. 37,	696,	II
<i>Psychologie et éducation de l'en- fance :</i>	<i>H. Wallon.</i> 15 mai 37,	193,	II
<i>Diderot et Helvétius :</i>	<i>E. Frauenglas.</i> 30 juin 37,	485,	II
<i>Quelques questions à propos de Descartes :</i>	<i>Ch. Adam.</i> 15 juil. 37,	577,	II

LINGUISTIQUE

<i>De quelques caractères du vocabu- laire français :</i>	<i>O. Bloch.</i> 15 janv. 37,	219,	I
<i>Quelques considérations sur le fran- çais parlé aux États-Unis d'Amé- rique :</i>	<i>Ch. Bruneau.</i> 15 févr. 37,	394,	I
<i>L'état actuel du phonétisme fran- çais :</i>			
— I.....	<i>P. Fouché.</i> 30 mars 37,	684,	I
— II.	— 15 avril 37,	30,	II

SOCIOLOGIE

<i>François Simiand et l'histoire du travail.</i>	<i>E. Coornaert.</i> 15 avril 37,	1,	II
---	-----------------------------------	----	----

HISTOIRE DE L'ART

<i>L'Art de Giotto :</i>			
— I. Les Origines.....	<i>J. Alazard.</i> 15 avril 37,	43,	II
— II. Les fresques de la basili- que supérieure d'Assise.	— 15 mai 37,	229,	II
— III. Giotto à Padoue et à Florence ; la modernité de l'art de Giotto.....	— 15 juin 37,	434,	II

HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE

<i>La géographie des prophètes, d'a- près la Bible et l'Assyriologie :</i>	<i>C. Toussaint.</i> 15 juil. 37,	602,	II
<i>Les siècles heureux et la déchéance de la Gaule romaine :</i>			
— I.....	<i>A. Grenier.</i> 30 déc. 36,	97,	I
— II. La Gaule sous le Haut- Empire.....	— 15 janv. 37,	209,	I
— III. Les efforts impuissants du Bas Empire.....	— 15 févr. 37,	430,	I
<i>L'Espagne au X^e siècle. Aux ori- gines d'une civilisation composite :</i>			
— I. L'Espagne chrétienne....	<i>Ch. Verlinden.</i> 30 déc. 36,	123,	I
— II. L'Espagne musulmane....	— 15 janv. 37,	261,	I

		Date du N°	Page	Tome
<i>Duguesclin précurseur :</i>				
— I. La gloire de Duguesclin ; les comparaisons avec Chan- dos et Jeanne d'Arc.	<i>J. Tournucur- Aumont.</i>	15 févr. 37,	409,	I
— II. L'esprit chevaleresque....	—	15 mars 37,	637,	I
— III. Le brigandage.....	—	15 mai 37,	249,	II
— VI. Le génie breton. La vie féminine.....	—	30 mai 37,	342,	II
— V. L'esprit de croisade. La guerre civile d'Espagne.	—	30 juin 37,	525,	II
<i>Le gouvernement et l'administra- tion monarchiques en France à la fin du règne de Louis XIV :</i>				
— I.....	<i>G. Pagès.</i>	15 déc. 36,	1,	I
— II.....	—	30 janv. 37,	289,	I
— III.....	—	15 mars 37,	610,	I
— IV.....	—	30 mars 37,	703,	I
<i>La société de Grenoble au XVIII^e siècle (d'après les militaires qui y ont séjourné) :</i>				
— I.	<i>L. Royer.</i>	15 juil. 37,	590,	II
— II.	—	30 juil. 37,	673,	II

VARIÉTÉS

<i>Une découverte de l'archéologie française.....</i>	<i>R. Allier.</i>	30 mars 37,	760,	I
<i>John D. Rockefeller ou l'Idéalisme américain :</i>	<i>F. Strowski.</i>	30 juin 37,	481,	II
<i>Les journées d'études franco-ita- liennes :</i>	<i>P. Jourda.</i>	15 juil. 37,	670,	II

SOUTENANCES DE THÈSES

<i>ROGER TISSERAND : La Bourgogne intellectuelle au XVIII^e siècle.</i>		15 déc. 36,	92,	I
<i>JEAN COUSIN : Une thèse sur Quin- tilien.....</i>		30 déc. 36,	189,	I
<i>L. A. BERGOUNIOUX : Deux hommes illustres du Quercy.....</i>		15 mars 37,	668,	I

BIBLIOGRAPHIE

<i>P. TRAHARD : La sensibilité au XVIII^e siècle.....</i>	<i>M. Bardou.</i>	15 avril 37,	94,	II
<i>Une grammaire française moderne.</i>	<i>H. L.</i>	30 avril 37,	190,	II
<i>L. ADOLPHE : Portalis et son temps « le bon génie de Napoléon »..</i>	<i>X.</i>	15 mai 37,	288,	II

Le Gérant : JEAN MARNAIS.

350601

P
La
R.

Revue des cours, 38², avril-juillet, 1937

DATE.	NAME OF BORROWER.
3/24/43	Dr. Margaret J. de la Harpe - student
May 6/43	Dr. Marie Perce - grad
May 14/43	Dr. Margaret of the Sacred Heart (g.)
7/13/44	Dr. Margaret of the Sacred Heart (g.)

**University of Toronto
Library**

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

